جاكلين الشابّي

رَبُّ القَبائل

إسلام محمّد

ترجمة:

ناصر بن رجب

منشورات الجمل

جاكلين الشابّي: رَبُّ القَبائل. إسلام محمّد

جاكلين الشابّي، أستاذة مبرّزة في اللّغة العربيّة، حائزة على دكتورة في الآداب.
أهمّ الكتب التي أصدرتها:

- *On a perdu Adam. La création dans le Coran*, Éditions Seuil, 2019, 372 p.
- *Les Trois Piliers de l'islam: Lecture anthropologique du Coran*, Éditions Seuil, 2016, 384. Réédition « Points Essais », 2018.
- *Le Coran décrypté : Figures bibliques en Arabie*, Éditions Fayard, 2008, 415 p. Réédition aux Éditions du Cerf, coll. « Lexio », 2014.

كما أنّها نشرت العديد من المقالات وخصوصًا حول الصّوفيّة والمتصوّفة في العالم الإسلامي، أهمّها:

- Dans l'Encyclopædia Universalis: « Soufisme » / « Martyre de Al-Halladj » / « Martyre de Husayn » / « Ibn al-'Abd Wahhâb » / « Hégire ». (Lire en ligne [archive]) - Consulté le 11 décembre 2019)
- « Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khursan. III^e^/IX^e^ siècle - IV^e^/X^e^ siècle », Studia Islamica, XLVI, 1977, p. 5-72. (Lire en ligne [archive] - consulté le 11 décembre 2019)

جاكلين الشابّي

رَبُّ القَبائل

إسلام محمّد

ترجمة:

ناصر بن رجب

منشورات الجمل

جاكلين الشابّي: **رَبُّ القبائل. إسلام محمّد**، الطبعة الأولى
ترجمة: ناصر بن رجب

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Jacqueline Chabbi: *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

ساهمت **كوفة فونديشن** في بعض تكاليف ترجمة هذا الكتاب.

مقدّمة المترجم

أودّ قبل كلّ شيء، وأنا على عتبة هذا الكتاب، أن أشير إلى أنّ القارئ لن يجد في هذه الدّراسة سيرة حياة محمّد كما تعوّد أن يجدها عند العديد من الكتّاب والدّارسين. فهو لن يجد السّرد التّقليدي الذي يبدأ في الغالب الأعم بمولد محمّد إلى وفاته مرورًا ببدء دعوته ثمّ هجرته من مكّة إلى المدينة، ثمّ المعارك والغزوات التي شنّها على أعدائه، وانتصاراته وما نتج عنها من توسّع ترابي وبشري لدائرة الإسلام ونفوذه . . . إلخ، كما كان يفعل المؤرّخون المسلمون القدامى وكتّاب السّير والمغازي في مختلف العصور وحتّى يومنا هذا.

عوضًا عن هذا كلّه، فهذا العمل يطمح إلى أن يكون مشروعًا لفهم الإسلام النّاشئ ومؤسّسه من خلال المؤسّسات والممارسات الدينيّة، والثّقافيّة، والاجتماعيّة، والسّياسيّة لمجتمع الجزيرة العربيّة في فترة ظهور الإسلام، التي ترتسم ملامحه داخل المؤلّفات السّابقة واللّاحقة أو يتوارى خلف سطورها. فبالرّغم من غزارة هذه المأثور وثرائه فهذا لا يعني البتّة أنّنا نمتلك معلومات يقينيّة حول بدايات الإسلام وشخصيّة نبيِّه. وهو عمل يمزج بين المقاربة الأنثروبولوجيّة والفيلولوجيّة التي ترتكز أساسًا على فحص النّصوص العربيّة وتعقّب تطوّر معانيها منذ عصور ما قبل الإسلام إلى عصور مجتمعات الخلافة التي شهدت تدوين المأثور الإسلامي بشتّى فروعه. فهذه النّصوص التي تعود إلى القرون الوسطى هي المصادر الوحيدة التي لا مفرّ لنا من استخدامها إذا أردنا محاولة العودة إلى أقدم فترات الإسلام؛ ولكن، كما تقول المؤلّفة، ينبغي لنا ألّا نتعامل معها كمعطيات مسلَّم بها وكأدوات من شأنها أن تسهّل علينا مهمّتنا في التأمّل والتحليل وفي نفس الوقت كمَعين زاخر من التّفاسير والشّروح الجاهزة، ولكن باعتبارها عقبات كأداء يجب التعرّف عليها

كما هي كذلك وتحديدها من أجل تذليلها وتجاوزها. فهذه الكتابات، في الغالب الأعمّ، إن لم نقل دائمًا، تضرب عرض الحائط بكلّ المعطيات الموضوعيّة للوسط الذي تدور فيه الأحداث التي ترويها لنا وبالخصوص منها المعطيات الجغرافيّة والبيئيّة التي عرّفها عالِم الأنثروبولوجيا الفرنسي مارسيل موس بأنّها تمثّل «ظاهرة اجتماعيّة شاملة»، أي أنّها تحدّد، في جزء كبير جدًّا، هيكليّة المجتمع وتنظيماته على مختلف المستويات من حيث العلاقات الاجتماعيّة، والعقديّة، والثقافيّة، والسّياسيّة . . . إلخ. فمصداقيّة الأحداث التي يرويها لنا المأثور الإسلامي يجب أن يقع تقريبها من تلك الشّروط الموضوعيّة التي كان يفرضها الوسط الصّحراوي القاحل على سكّان شبه الجزيرة العربيّة في تلك الفترة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يكون من الصّعب على المؤرِّخ تصديق الرّوايات بخصوص الرّحلات العجائبيّة التي تُنسَب لمحمّد وبالأخصّ الرّحلة الكبيرة العابرة للجزيرة العربيّة. وأكثر هذه الرّحلات بُعدًا عن الواقع هي تلك التي قيل إنّها قادت صحابة محمّد الأوائل إلى مملكة أكسوم، شمال شرق إفريقيا، لملاقاة النّجاشي والاحتماء به هربًا من ظلم قريش وطغيانها. وهذا مستحيل من النّاحية الجغرافيّة، إذ يكفي أن نتخيّل المسافات الشّاسعة التي يكون هؤلاء الصّحابة قد قطعوها على خطى الإبل بسرعة لا تتجاوز الأربعين كيلومترًا في اليوم، في أحسن الظّروف المناخيّة، لكي نشكّ في مصداقية المصادر العربيّة التي كُتِبت في بغداد بعد قرنيْن من بداية الإسلام. وهذا الأمر سيبدو أكثر استحالة إذا أضفنا أنّ رحلة طويلة وشاقّة مثل هذه كانت تتطلّب أسابيع وحتّى شهورًا من الاستعدادات والتّحضير ولم يكن هناك مجال فيها للارتجال والمغامرة وإلّا فإنّه الموت المحتوم للجميع؛ فما بالك إذن بحالة هؤلاء المؤمِنين القليلين، وقيل إنّهم كانوا من مستضعَفي قريش لا مال لهم ولا جاه، الذين كانوا يعملون في السّر لنشر معتَقدهم الجديد، والظّروف التي تمّ فيها خروجهم من مكّة خفية تحت جنح الظّلام مخافة أن يثيروا انتباه قريش التي كانت تترصّد حركاتهم وسكناتهم؛ ثمّ كيف تهيّأ لهم أن يقوموا بالتّرتيبات الضّرورية لكي يكونوا على يقين من وجود سفينة تنتظرهم، في الوقت المناسب وفي المكان المناسب، على ساحل البحر الأحمر للعبور بهم إلى أكسوم؟ كلّ هذا يجعل لزامًا على المؤرِّخ أن يُخضِع هذه النّصوص لقراءة نقديّة صارمة، تضعها في سياقاتها الجغرافية والتّاريخية وتقنيّات التنقّل والمواصلات

آنذاك، بغية محاولة فرز تلك السّرديّات التي ضُخِّمَت باستمرار على مدى قرون من الزمن، والتّعرّف فيها على ما هو أسطوري وظيفته الأساسيّة إضفاء القداسة عليها، فتطعيم هذه الرّوايات بعناصر عجائبيّة تخرق صراحة قوانين الطّبيعة كان هدفه إفحام وحتّى ترويع المؤمِن الذي يبتهل إلى اللّه صباح مساء لكي يكون إيمانه «كإيمان العجائز»، أي من دون استخدام العقل وتحكيم المنطق. (انظر جاكلين الشّابي «Les origines de l'Islam», *Le Monde, Histoire et Civilisations*, N° 20, .(septembre 2016

لن أعود بأكثر تفصيل، في هذه العجالة، إلى محتوى الكتاب ومنهجيّته، بل أترك القارئ العربي يكتشف بنفسه ما تزخر به هذه الدّراسة الفريدة من نوعها، إلى حدّ يوم النّاس هذا، من معطيات قيّمة حول البيئة التي نشأ فيها «الإسلام الأوّل»، أي الإسلام كما قدّمه محمّد لعشيرته أوّلًا ثم كامل قبيلة قريش ثانيًا، ثمّ بقيّة قبائل العربيّة الغربيّة لاحقًا وذلك من خلال الرّجوع إلى أصول ألفاظ القرآن التي تطوّرت معانيها وأُدخِلت عليها دلالات جديدة جعلت بعض هذه الألفاظ تصبح غريبة عن معاني جذورها الأصليّة؛ وكذلك مختلف الظّواهر الطّبيعيّة كفصول السّنة والأنواء التي كانت تُنغِّم حياة القبائل في سائر أنحاء الجزيرة، وأيضًا الآلهة التي كانت تُعبَد في تلك الفترة وأيضًا طبيعة الشّعائر التي كان البدو الرّحل وأهل الحضر يؤدّونها لهاته الآلهة. . . إلخ.

في الختام أتمنّى أن تسمح أطروحات هذا الكتاب بإثارة نقاش موضوعي مثمر بعيدًا عن كلّ حسابات عقديّة إذ إنّ الأمر لا يتعلّق هنا إلّا بمحاولة فهم ظاهرة دينيّة حاولت المؤرِّخة جاكلين الشابّي كشف بعض أسرارها من خلال قراءة نقديّة شفّافة ومقاربة أنثروبولوجيّة، لا دخل للإيمان أو عدم الإيمان فيها، تطمح لسبر أغوار مجتمع معيَّن في فترة زمنيّة معيَّنة.

فإذا أراد الإسلام أن يصبح دين سلام وعدل، كما يقول ستيفن شومكر: «فعليه أن يجابه بكلّ حزم وشفافيّة الجوانب المحيِّرة (على الأقلّ بالنّسبة للعقليّة المعاصرة) في شخصيّة مؤسِّسه وفي تاريخ أصوله وذلك على غرار ما اضطُرَّت للقيام به المسيحيّة واليهوديّة وديانات أخرى حتّى تمكّنت من إنجاز انتقالها نحو الحداثة ومرورها اليوم إلى مرحلة ما بعد الحداثة» (Stephen J. Shoeamker, «Les vies de

.(Muhammad», *Le Coran des Historiens*, éd. Du Cerf, Paris, 2019

وأضيف، وهذا أهمّ شيء، ضرورة أن يقبَل الإسلام والمسلمون بفكّ الحصار على مفكّرين من صلبهم، وهم غير قليلين، بحريّة الإبداع وخوض غمار المناهج العلميّة الحديثة والإدلاء فيها بدلوهم واستلام دور الرّيادة (ولَمَ لا؟) فيما يخصّ الدّراسات والبحوث حول قضايا ظهور الإسلام عامّة، والقرآن وشخصيّة محمّد خاصّة. وذلك بدلًا من تكفير كلّ مَن تسوّل له نفسه منهم بالخروج عن «الصّراط المستقيم»، صراط السّلف الصّالح والجماعة النّاجية، والتّحريض على هتْك عِرضه، والإفتاء بهدر دمّه.

أخيرًا، لا يسعني إلّا أن أتقدّم بجزيل الشّكر لأخي عليّ بن رجب، أستاذ اللّغة العربيّة، الذي قبِل بطيبة خاطر أن يتكبّد مشقّة مراجعة هذا النصّ بأكمله وإصلاح ما طرأ عليه من أخطاء لغويّة، كنت قد سهوتُ عنها، واقتراح تصويب بعض التّراكيب التي قد تبدو للوهلة الأولى غير مفهومة للقارئ العربي. وفي حال بقاء أخطاء في هذا الكتاب، فإنّني الوحيد المسؤول عنها.

ناصر بن رجب

باريس، ٢٨ أيار/مايو ٢٠٢٠

مقدّمة الطّبعة العربيّة

معاني القرآن زمَن فترته الأصليّة

كيف تطوّر معنى اللّفظ الذي كان سابقًا يفيد بالأساس العلامة الدّالة على الطّريق وإنارة درب المسافِر إلى الدّلالة على معنى جديد يصف قدرات اللّه الخارقة ويحثّ على الإيمان به؟ قد يبدو هذا السّؤال غريبًا. ومع ذلك، فهو يمثّل واحدة من المفارقات التي يدعونا إليها نصُّ القرآن. فنحن قلّ ما نجد خطابات يستند فيها البحث عن الإيمان إلى الأرضيّة الخاصّة للمحيط الطّبيعي والبشري بصورة مكثّفة مثل تلك التي يعتمدها خطاب القرآن. وهذه الظّاهرة لم يلاحظها إلّا القليل من الباحثين، وذلك بالرّغم من أنّها نُحِتت في الكلام القرآني نفسه وترسّبت فيه كأحفورة لا تمّحي مهما كانت تصاريف الزّمن. فآثارها الخاطفة تظلّ وكأنّها مرسومة في اللّغة القرآنيّة نكاد نراها لو أمعنّا النظر قليلًا واجتهدنا كما ينبغي لتتبّع المؤشّرات التي تقودنا إلى الكشف عن خبايا وجودها.

إنّنا غالبًا ما نميل إلى الاعتقاد، فيما يتعلّق بالشّأن الدّيني، بأنّ المُتعالي، الماورائي، هو الذي يقود زمام فهم الأشياء وإدراكها. ولكنّ هذا غير صحيح دائمًا، إذ إنّ الواقع الملموس هو الذي يصنع أحيانًا التصوُّر ويدمَغه. فالفكر ينصهر في ضرورات الفضاء الذي يعيش فيه ويصطبغ بها. إنّ مثل هذا الحديث يقودنا بطبيعة الحال إلى العودة بالقرآن إلى سياق زمنه الأوّل، سياق المحيط الذي انبثق منه. وهذا يعني أيضًا اعتبار خطاب القرآن على أنّه مندرج في متناهية زمَانيّة للمجتمع الذي عاش فيه القارئ (محمّد) لما كان قبل كلّ شيء عبارة على كلام موجّه للنّاس المعاصرين له والذين يعيشون في مجتمعهم الخاصّ بهم. هذا المجتمع كان مجتمع شبه الجزيرة العربيّة المنحصر ضمن حيّز ترابيّ ضيّق جدًّا في البداية، منطقة الواجهة

الغربيّة لشبه الجزيرة المترامية الأطراف، الممتدّ بين مكّة والمدينة، على مسْمَع من الحواضر الصّغيرة والقبائل البدويّة المترحّلة في محيط هاتيْن المدينتيْن اللّتيْن أسّستا على التّوالي الإسلام الأوّل.

ولهذا، فليس من الغرابة في شيء أن يلتزِم التّاريخ (والمؤرِّخ) بالتخلّي عن كونيّة المعنى، حتّى وإن كان ذاك المعنى هو الذي يقوله دين أصبح إمبراطوريًّا ثمّ عالميًّا يُعطي لنفسه الحقّ، كلّ الحقّ، في تبليغ حقيقته للنّاس أجمعين. وذلك من جهة أنّ التّاريخ لا يشتغل على ما هو سماوي في مُطلَقٍ يتجاوزه. بل هو يعمل بأكثر تواضع، إذ يركّز همّه على محاولة فهم الطّريقة التي من خلالها آمَن أناسٌ من منطقة مّا، ومن فترة معيَّنة، وكيف تصوّروا الإله وعبدوه وأقاموا له الشّعائر.

أهل القرآن، وأهل البيْبل

هناك تمييز آخر يجب طرحه منذ الوهلة الأولى بأشدّ ما يمكن من الوضوح. في بدايات الإسلام لم يكن أصحاب القرآن من أصحاب البيْبل على عكس تلك الشّعوب المحليّة غير القبَليّة التي قبل الإسلام في نهاية الأمر ومن دون تحفّظ، في غضون ما لا يقلّ عن مائة سنة، أن يدمجها بعد أن نزح من الجزيرة العربيّة مغتربًا في الأمصار التي فتحها أواسط القرن السّابع الميلادي. ولهذا لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال الخلط بين هؤلاء المسلمين القبَليّين الأوائل وبين سكّان المناطق الحضريّة والزّراعيّة للمَشْرِقيْن، اللّذيْن لهما تاريخ يُعدّ بآلاف السّنين، من المشرق المتوسّطي إلى مشرق بلاد ما بين النّهرين وبلاد بابِل الذي يتاخِم هو نفسه العالم الإيراني، القريب والبعيد في نفس الوقت والمختلِف بحكم ولاءاته السّماويّة الزرادشتيّة التي لا علاقة لها بعالم البيْبل.

لقد كان أصحاب القرآن أناسًا مغايرين تمامًا، على عكس سكّان تلك الأراضي العتيقة. فهم ينتمون إلى عالَم رُعاة الإبل الغريب والمنبوذ والذين يتّبعون شِعابًا مجهولة يتيه فيها دون رجعة كلٌّ مَن لم يعرف مساراتها ولم يتمرّس على مسالكها. شمالًا، عند حوافّ منطقة يهودا للصّحراء الموحشة، صحراء تضيع إلى ما لا نهاية نحو الجنوب؛ فمن أبواب أورشليم، المدينة المقدّسة، حيث تبدأ كلّ عام مطاردة كبش الفداء الذي يهيم بين الأحراش لكيلا يعود أبدًا. من مؤاب إلى إيدوم والتي لا

حدود بعدها، هؤلاء الآخرون، الذين ليسوا بشرًا بأتمّ معنى الكلمة من وجهة نظر البيْبل، ودائمًا يراهم كأعداء يجب محاربتهم، هم مَن يسكُن مكان الموت والهلاك. رجال كبرياء وغُلوّ *hubris* كما كان يقول قدماء الإغريق، تقودهم انفعالات جامحة تدفعهم إلى المشاجرة والاقتتال على الدّوام، فهم يبدون وكأنّما تسكنهم وحشيّة منغرسة في طبعهم. كيف لا، أليسوا من أرض الشّيطان عزازيل (عزرائيل في القرآن) التي يُساق إليها كبش فداء إسرائيل حيث يُقدَّم هناك كقربان للتّكفير عن الذّنوب؟

هذا الفارق الجوهري بين نوعيْن من البشريّة الذي يتمّ تصوّره من وجهة نظر رجال الشّمال في رؤيتهم لجنوب الجزيرة العربيّة، لا ينبغي أبدًا التّقليل من شأنه عند مقارنة كلام القرآن مع ما يقوله البيْبل، وذلك بالرّغم من أنّ القرآن يبدو أنّه يتحاور مع البيْبل، وهو بالفعل ما يحدث غالبًا، من خلال استحضاره شخوصًا قديمة، من موسى إلى إبراهيم، يجعل منها مرجعيّاته الأساسيّة. ولكن، يجب ألّا نخطئ التّقدير على الإطلاق، فالقرآن يتحدّث عن البيْبل ولا يتحادث مع البيْبل ناهيك عن البيْبل الذي يتحادث مع القرآن. فالكلام القرآني هو عبارة عن مونولوغ حتّى وإن اتّخذ في أغلب الأحيان شكل حوار. وهذا ما سيفضي من جهة أخرى إلى سوء فهم رهيب. وهو ما سنراه بوضوح في المدينة عندما سيمتنع أهل التّوراة المحلّيّين، أي يهود المدينة، امتناعًا باتًّا عن التحاور مع القرآن، ويعترضون بكلّ عنف على الرسالة النبويّة على مرأى ومسمع من محمّد وهو يقف مشدوهًا من غير حول منه ولا قوّة.

في الواقع، حتّى في الحوار العاديّ جدًّا، فإنّنا لا نسمع بالضّبط فحوى الرّسالة التي يُراد تبليغها لنا. فما بالك إذن عندما يتعلّق الأمر بحوار يحمل مثل هذا الكمّ من الرّهانات؟ أن تتحدَّث عن الآخر هو بشكل من الأشكال أن تتحدَّث قبل كلّ شيء مع نفسِك وليس مع الآخر. سيَعي محمّد ذلك على حسابه الخاصّ أو بالأحرى سيُكْرَه عليه كرهًا وذلك دون أن يتوصَّل أبدًا إلى فهم طبيعة الرّفض الذي جوبِه به. إذ إنّه سيُواجه ما نسمّيه عادة بحوار الصُمّ. ومحمّد، الباحث عن الحوار لمساندة قضيّته وضمّ النّاس إليها، سيجد نفسه في وضعيّة متناقضة. فكلامه لا يُسمَع إلّا بعد وقوع حدث مّا، يُقرُّ به هو في النّهاية، يأتي مصدّقًا لخطابه أمام أولئك الذين كانوا يرفضون الاقتناع بمجرّد كلام مُلْهَم كان قد وجِّه لهم. وهو ما سيُسمّيه المأثور الإسلامي لاحقًا «أسباب النّزول» حيث يأتي الحديث أو القرآن لتقرير هذا الفعل أو ذاك.

الخطاب والخطاب المضادّ

لنتناوَل الأشياء من بدايتها. إنّ الحوار الذي يريد محمّد إثارته هو الحوار مع قريش في مكّة، القبيلة التي ينتمي إليها. إذ نرى في الجزء المكّي من الخطاب القرآني أنّ المستَهدَفين، والوحيدين في تلك الفترة، هم أفراد قبيلته، الذين يقول محمّد، وهو مجرّد فرد من أفراد القبيلة آنذاك («صَاحِبُكُم»، سورة التّكوير، ٢٢)، إنّه جاء يُبلِّغهم ما نزل عليه من الوحي. ومن المعروف أنّ هذا الخطاب المبكِّر، الذي يُشكِّل في مقاصده الجزء الأكثر أهميّة في القرآن، وقع تفنيده بقوّة. ومحمّد، «المُنْذِر»، سيقوده تجرُّؤه إلى حدّ إخراجه من أسرته ومن قبيلته (لعنة عمّه، أبو لهب، سورة المسد). إذ إنّه سيضطرّ إلى مغادرة مكّة واللّجوء إلى حيث يستطيع إلى ذلك سبيلًا. ستكون يثرب (المدينة لاحقًا)، على بعد أقلّ من ٥٠٠ كلم شمال مكّة، ملاذه الأخير ومُستقرَّ هجرته.

ستكون وضعيّة محمّد خلال فترة هجرته في المدينة مختلفة اختلافًا نسبيًّا عن وضعيّته في الفترة الأولى. وبالفعل، حتّى يتسنّى له فرض نفسه في مجموعة قبَليّة غريبة عنه، كان لزامًا عليه أن ينطلق في عمل سياسي وعسكري في آن واحد ويثبِت أنّ القَدَر كان إلى جانبه، أي أن كلّ أعماله تكلّلت بالنّجاح. فقد كان هذا هو الثّمن الذي جعل قبائل المدينة أوّلًا، ثمّ مجمل قبائل العربيّة الغربيّة تتبَعه على إثر بعض الغزوات النّاجحة ضدّ القبائل المعادية له. وسيتمّ ذلك بحسب الأعراف والأشكال التّقليديّة للقتال المتّبعة في مجتمع الجزيرة العربيّة في تلك الفترة، أي استخدام الهجوم المفاجئ، «غارة»، الذي كان مقبولًا تمامًا. تجدر الملاحظة أنّه خلال هذه المرحلة الثّانية، التي يعكسها الجزء المدنيّ من القرآن، نرى أنّ الخطاب لم يعد يُلقى كتمهيد لتداعيات متوقّع حدوثها (كما كانت عليه الحال بالنّسبة لدعوة أهل مكّة للإيمان بالدّين الجديد طوال المرحلة السّابقة)، بل بالأحرى بعد وقوع الحدث. فقد أصبح الأمر متعلّقًا حينئذ بالمصادقة عليه وتبريره من خلال إعطائه بالقول الموحى تأييدًا إلهيًّا. فمحمّد في هذا المحيط الجديد، بعد أن كان مجرّد «منذِر» قَبَليّ مكّي أمام عشيرته، اكتسب أمام الآخرين مكانة نبيّ ورسول يُبلِّغ كلام اللّه على غرار أنبياء ورسل البيْبل الذين سبق أن تحدّثت عنهم قصص القرآن في الفترة المكيّة.

خلافًا لما يحدث في المدينة، نرى أنّ مَن يحمل الكلام القرآني المكيّ هو إذن

رجل ما يزال يُخاطب قبيلته بالذّات فقط ولا أحد غيرها. وغنيّ عن البيان أنّه لم يكن واردًا في ذهن محمّد أن يقاتل عشيرته بحدّ السّيف. المعركة الوحيدة المتاحة هي إذن معركة الألفاظ التي تُتبَادَل باللّجوء إلى كلّ المخزون البلاغيّ الذي من شأنه أن يقود إلى الإيمان. غير أنّ هذا لا يتمّ دون عنف من كلا الطّرفيْن، عنف في التّعبير والصّيغ، عنف في الخطاب، وفي الخطاب المضادّ وما يترتّب على ذلك من جواب. وهذا الخطاب يقدّم هذه الميزة الجوهريّة المتمثّلة غالبًا في استعادة كلام الخصوم أو على الأقلّ في السّماح بتخمين مضامينه. يكون من المفيد إذن أن نضع مقابل الخطاب الظّاهر لنصّ المصحف الخطابَ الذي أصبح غائبًا عنّا منذ تلك الفترة والذي يكون معارضو محمّد قد تفوّهوا به. هذا بطبيعة الحال شريطة أن يسمح لنا النصّ القرآني بأن نستشفّ، ولو جزئيًّا، محتوى ذاك الخطاب الغائب.

بالرّغم من تعرّضه لإخفاقٍ مستمرّ، ولرفضٍ متعنّت للاستماع إليه، مهما كانت طبيعة الحجّة التي يستعملها وقوّة الإقناع التي تحفزه، فإنّ كلام القرآن سيتوسّع نطاقه ويتناسَخ إلى ما لا نهاية. فالتّكرارات القرآنية التي لا تُعَدّ ولا تحصى هي التي تُسبِّب عائقًا للقارئ غير المطّلِع في يومنا هذا. وكلام القرآن يتضخّم ويتورّم في محاولة لكسب معركة الألفاظ ليس بغية إهلاك المعارِض والقضاء عليه قضاء مبرمًا، بل من أجل جلبه وكسب تأييده. غير أنّنا نعرف أنّ هذه المحاولات كانت قد باءت كلّها بفشل ذريع. وهو ما جعل الخطاب المكّي ينتهي بالظّهور في مظهر متشائم فيما يخصّ هاته المسألة. فهو يذهب أحيانًا إلى حدّ التّعبير عن يأسه بعد أن فقد محمّد أمله الجنوني، وهو الذي كان قد اعتقد لفترة طويلة أنّه قادر على كسب إيمان عشيرته بما جاء به وولائها له. إنّ مقاربة هذه المدوّنة اللّفظيّة التي زُعِم أنّها مكيّة (الأمر لا علاقة له بطبيعة الحال بترتيب السّور إلى مكيّة وأخرى مدنيّة كما نراه الآن في المصاحف) والتي يمكن أن نجتهد في تجميعها فإنّنا نرى فيها الخطاب يمرّ باستمرار من الإثبات القطعي، إلى التّقرير ثمّ إلى الرّد الذي يبحث بدوره أن يترسّخ داخل تكرار يحمل في ذاته يقينًا لا يتزعزع. ولكنّ هذا الخطاب الذي يغلب فيه الطّابع المكّي، وكما هو عليه بالتّحديد بحكم طابعه الصّدامي مع المعارضين والمجادلين هو أيضًا وبصفة جدّ ملموسة يكشف عن علاقة بالعالَم، وبمجتَمع وبحالة ذهنيّة معيّنة.

في وظيفة الآية في القرآن

الآية التي تدَّعي، في أقوى معانيها، أنّها تعبير دالّ، بل وأكثر من ذلك أنّها البلاغ المبين، تجد نفسها تتربّع وسط منظومة الكلام القرآني. فهي تشكّل حجر الزّاوية لتصوّر عالَمٍ لا يتوصّل إلى الإعلان عن نفسه إلّا لأنّه عالَم حيّ ينبض لدى كلّ شخص ينتمي إليه. الآية القرآنيّة تتميّز بوضوحها. فهي مرئيّة بدرجة لا يمكن معها أن تخطئها عين. إذ يمكن أن نقول عنها بالتّعبير الدّارج إنّها واضحة وضوح الشّمس في الظّهيرة. وهذا الحضور الواضح جوهريّ في حدّ ذاته. فلا يمكن ألّا يراها إلّا الأكمَه، إذ هي تتعلّق بصورة أو بأخرى بحقيقةٍ تُعمي الأبصار بقدر ما هي حاضرة بقوّة. ولكن، إذا كان الإدراك الحسّي للآية القرآنيّة بهذا الزّخم، فذلك لأنّها قبل كلّ شيء تستند مباشرة إلى أُسٍّ مادّي، إلى نمط معيّن، وأكثر من هذا إلى ضروراتٍ حياتيّة محدَّدة. وبالتّالي، فلا غرابة في أن تبقى الآية مرئيّة بشكل ملموس حتّى عندما تهاجر داخل فضاء لم يُصبِح شيئًا آخر غير فضاء من الكلام والتصوّر.

والآية، هذه العلامة السّاطعة بنورها، هي التي تشير اليوم إلى المقاطع التي تتكوّن منها سور القرآن. وهذا يُظهِر كم أنّ اللّغة العربيّة المعاصرة، وحتّى إلى حدّ مّا العربيّة الكلاسيكية التي يمكن أن نسمّيها العربيّة ما بعد قبَليّة، هي نَسّاءَة لمعنى ألفاظ القرآن في سياق استعمالها الأوّل، سياق النبيّ وهو يواجه عشيرته في مجابهةٍ كانت حقيقيّة ومُعاشَة. وعندما نتساءل عن معنى الآية كشيء مادّي فإنّنا نجد مقطعًا قرآنيًّا من سورة الشّعراء، ١٢٨، ١٢٩، يقدّم لنا عنصرَ إجابة ذا أهميّة فائقة. فحتّى وإن كانت اللّفظة، «آية»، ترد فيه بمعنى سلبيّ فهذا ليس من شأنه إلّا أن يدعّمها ويجعلها أكثر دلالة.

المقطع الذي أشرنا إليه آنفًا يتعلّق بقوم عاد، الشّعب العربي الأسطوري، الذي غالبًا ما يرد مقترنًا بصنوِه القرآني، أي أقوام ثمود الذين هم كلّهم من المكذِّبين. وهم بتكذيبهم هذا يمارسون شتّى أنواع الآثام التي يشجبها القرآن. وبالمناسبة، هذا المقطع التي نتحدّث عنه هنا يتعلّق بقوم عاد بمعزل ولو لمرّة واحدة عن ثمود. سيصبح هود، عبر تدرّج القرآن، الرّسولَ الخاصّ بهذا الشّعب الذي يُفسِد في الأرض (كلّ شعب يبعث اللّه فيه رسولًا من بين أفراده يُنذِره بعاقبته الوخيمة إذا

كذّب بالرّسالة التي يحملها)؛ وعلى هذا المنوال، يقوم هود، المنذِر، بالتّنديد بصنيع قومه في خطاب يُفترَض فيه أنّه سيعيدهم إلى الطرّيق السّوي:

«أَتَبْنُونَ [أتجرؤون على بناء منازل] بِكُلِّ رِيعٍ [كلّ مكان مشرف من الأرض مرتفع] آيَةً [أي ظاهر للعيان مثل علامات الطّريق] تَعْبَثُونَ [ولكن عبثًا تفعلون ذلك، فما ذلك إلّا لعب ومجون] وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ [قصور وحصون مشيّدة لا تتهدّم] لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ [وكأنّكم ستبقون في الأرض خالدين فيها، وليس ذلك بحاصل لكم، بل زائل عنكم، كما زال عمّن كان قبلكم]».

والجذر «خ/ل/د» يطرح إشكالًا من حيث التصوّر في سياقه الأصلي؛ فهو يدلّ على فكرة الدّوام وطول العُمر مع الاحتفاظ بنضارة الشّباب، فالشّيخ الطّاعِن في السنّ لا يشيب ويبقى نضرًا كشابّ في مقتبل العمر.

في محيط عيش كهذا، يسكن فيه النّاس منازل هشّة ومؤقّتة، من خيام أو منازل من طين (في الواحات)، التي مآلها الخراب السّريع، فإنّ الأبنية الحجريّة والهياكل الصّلبة جدًّا التي يُفترَض أنّ بقاءها يتجاوز عمر الإنسان بكثير، تُعتَبر لا فائدة منها. وتعنُّت الإنسان على وسْم حضوره على الأرض من خلال منشآت غريبة في مثل هذا السّياق المحلّي يُعتَبر عملًا شنيعًا، مِلْؤه الكبرياء والغرور، من شأنه الإساءة للذّات الإلهيّة. ونحن نجد هنا، في صياغة مختلفة عن صيغ القرآن الأخرى، مثالًا لما يمكن أن نُطلِق عليه «المُتلازِمة الفرعونيّة للقرآن» (le syndrome pharaonique du Coran).

بمعزل عن السّياق الخاصّ لشبه الجزيرة العربيّة كفضاء جغرافي يُخضِع سكّانَه لشروط عيش قاهرة في وسط قاحل، شحيحة أمطاره، فإنّه من الصّعب أن نفهم لماذا يُعتَبر تشييد أبنية فوق المرتفعات على أنّه تحدٍّ للإله. وبناء على ذلك، نرى أنّ مترجمي القرآن، بسبب عدم لجوئهم لتحليل سياقيّ للنصّ، لم يفهموا جيّدًا معنى هذا المقطع. إذ لا يمكن فهمه إلّا إذا أخذنا بعين الاعتبار الوسط الحيوي الذي يعيش فيه أناسٌ من هذا العالَم الذي يكون فيه النّافل من الأشياء منبوذًا وغير مرغوب فيه، لا لشيء إلّا لأنّه لا يُسهِم أبدًا في الحفاظ على الحياة.

ولهذا ينبغي للآية، لكي تُصبِح إيجابيّة، أن تُثبِت مدى جدواها والفائدة التي تعود بها على البشر. والآية (الصّرح) المنصوبة فوق مرتفع لا معنى لها ولا يمكنها

أن تكون مكان عيش ومسكَن. فهذا ضرب من الجنون. إذ إنّ المرتفعات المقفرة التي لا ماءٌ فيها ولَا كَلأٌ هي أرض موحشة لا يأنسها البشر ولا يختلفون إليها. فهي تنتمي لفضاء الجنّ، وأرواح الصّحراء الشرّيرة. أمّا حياة القبائل، فإنّها تتمركز في المنخفضات وفي أسفل الأوديّة مثل «بطن» مكّة (الذي تتحدّث عنه سورة الفتح، ١٢ ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾)، قريبًا جدًّا من ماء البئر الجوفيّة. والبدو، من ناحيتهم، ينصبون مرابعهم في وِهَاد تكون مختفية عن الأنظار خوفًا من الإغارة عليهم وتوقّيًا بقدر المستطاع من عنف عوامل الطّقس وما تسبّبه من خراب ودمار. ولهذا نرى أنّ التصوّر للرّياح العاصفة في القرآن يمثّل عقوبة من تلك العقوبات المرعِبة التي هي إمّا تهديد للشّعوب المكذِّبة بالاندثار والتّبور، وإمّا إنذار بقدوم موعد يوم الحساب.

فهنا إذن، وبالتّضاد، نرى المعنى يشرع في بناء نفسه، ونفهم بشكل أفضل ما تعنيه اللّفظة في محيطها الأصليّ. فالآية فوق المرتفع يمكن أن تكون إيجابيّة، ولكن في هاته الحالة لا يمكن أن تتعلّق إلّا بعلامة طريق، بإشارة لا ينبغي أن يخطئها المسافر، ومنارة تهدي النّاس حتمًا ليبلغوا مقاصدهم سالمين. من جهة أخرى، نرى أنّ هذا هو المعنى الذي سعى إليه رودي باريت (Der Koran, *Weg Zeichen, sub* XXVI, 128)، (*Weg Zeichen* = علامة الطّريق)، وهو المترجم الذي يبلّغ عمومًا أفضل تبليغ عن نصّ القرآن، حتّى وإن بدا أنّه لا يُقَيِّم البعد الحقيقي للخلفيّة الواقعيّة الملموسة للصّور المحليّة القويّة جدًّا التي ينقلها الكلام القرآنيّ. وسورة الفتح، ٢٠ ﴿وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾، حتّى وإن كانت سورة متأخّرة، فهي تقدّم لنا صياغة جليّة تمامًا للاقتران الدّلالي للطّريق (صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا)، بالإرشاد (وَيَهْدِيَكُمْ)، وبـ«الآية» على أنّها تشير إلى «علامة الطّريق».

وفي الإبّان، سرعان ما تلقّف خطاب القرآن المكّي هذه اللّفظة. ففي هذا المجتمع الذي كان شُغلُه الشّاغل وضع علامات لتأمين طرق القوافل حتّى تصل إلى برّ الأمان، فإنّ الجانب العقلاني لا يتورّع عن الارتكاز على تصوّرٍ بهذه الحيويّة لكي يُثبِّت وجاهته ومشروعيّته. وعلى هذا النّحو نرى أنّ «الآية»، بشكل من الأشكال، وقعت مصادرتها من طرف الكلام القرآني ليفرضها كتعبير بامتياز عن «المشيئة الإلهيّة». فقد أصبحت اللّفظة بمثابة دعامة حاسمة في محاولة حمل النّاس

على الإيمان، إلّا أولئك الذين يتمادون في إنكارهم لما هو بديهيّ جدًّا، أي ما تأتي به الآية، حسب ما يؤكّده لنا القرآن.

هذا التّكتيك المرصود لبناء المعتَقَد الجديد يفضي إلى زخم من الآيات يُدعى النّاس إلى التعرّف عليها على أنّها التجلّي السّاطع للحضور الإلهي وقدرته الخلّاقة. ولفظة «آية» تأتي في صيغة المفرد كما في صيغة الجمع «آيات»، وذلك في صياغات مختلفة كلّها تدعو النّاس إلى التعقّل: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة، ٢٤٢؛ إلخ...). فالنظام الطّبيعي للسّماوات والأرض، وتعاقب اللّيل والنّهار، والاتّجاه الذي تنفخ فيه الرّياح، والطّريقة التي تتوزّع فيها الأمطار الموسميّة فوق الأراضي القبَليّة، واخضرار المراعي وتكاثر قطعان الأنعام، ومصير النّاس والشّعوب؛ كلّ هذا يُصبح دالًّا إلهيًّا من خلال استعمالٍ واسعِ النّطاق لمصطلح «آية». وعليه فإنّ النّاس ينبغي عليهم أن يتّبعوا، كما يتّبعون الطّريق التي تقود إلى برّ الأمان، المسارَ الذّهني المرسوم (واضح المعالِم) الذي سيقودهم إلى التعرُّف داخل كلّ شيء نافعٍ لهم على آية دالّة على الحضور الإلهي. ومن هنا ستصبح المدوَّنة النصيّة التي ستَشحَذ هذا المفهوم وتنحته بالغة الأهميّة.

وبالرّغم من ذلك، نلاحظ أنّ هذا الخطاب المُلهَم أخفق إخفاقًا ذريعًا في مجتمع القبائل البراغماتي؛ وهو ما أثار انتقادات قرآنيّة لاذعة عن عماء النّاس وزيغهم وهم يرفضون بصورة غير مفهومة الإقرار بما يرونه بأمّ أعيُنهم كما يقول القرآن: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلا يُبْصِرُونَ﴾.

عندئذ، ينقلب الخطاب ضدّ ذاك الذي يلقيه أمام عشيرته، أي ضدّ محمّد. إذ تردّ القبيلة بخطاب مضادّ تطلب منه فيه الإتيان ببراهين، وهذه البراهين ينبغي لها أن تكون ماديّة ملموسة حتّى تتأكّد وتؤمِن بها. ونرى القرآن يردّد، بشيء من الحسرة والأسى، هذه المطالِب في عدّة مقاطع ويعتبرها مجرّد هراء وعبث.

والمقطع ٩٠-٩٣ من سورة الإسراء هو ولا شكّ أبلغ ما جاء في القرآن في هذا الصدد:

﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا﴾

ثمّ تتبع قائمة من المطالب، كلّ واحدة منها أكثر عبثيّة من الأخرى:

﴿أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا﴾

إذا كان هذا الطلب مكيًّا فهو بالفعل غير واقعي بالمرّة، إذ إنّ مكّة ليست واحة على الإطلاق.

﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا (أي قِطَعًا: وهي مذكورة في مقاطع قرآنيّة أخرى على أنّها آيات إلهيّة يبدو أنّ القرآن يحرص عليها حرصًا شديدًا ويشدّد عليها، غير أنّها على ما يظهر كانت قد أثارت سخريّة عشيرة محمّد) أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلائِكَةِ قَبِيلاً﴾،

﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا (المفروض أنّه كتاب ما ورائي فقط) نَّقْرَؤُهُ (أي نقرأه بمثابة القرآن) قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولاً (ما زال الأمر لا يتعلّق هنا بمنزلة «الرّسول» عند اللّه، بل بمجرّد صفة له)﴾.

فهل ينبغي علينا أن نأخذ هذا الخطاب على أنّه خطاب حقيقيّ، أم هو خطابُ حُنْق وغُلوّ يُراد به الاستهزاء بكلام الخصم؟ نحن نعرف من خلال مقاطع قرآنيّة أخرى أنّ محمّدًا كان محلّ سخرية واستهزاء من طرف عشيرته. وقد وردت مشاهد تصف ذلك بشكل متواتر جدًّا في القرآن، الشيء الذي يضفي مصداقيّة على حدوث هذا الاستهزاء فعلًا. إذن، فهل يكون الأمر متعلّقًا بسُخرية مُغرِضة مُشِطّة؟ حتّى وإن كان من المستحيل علينا تأكيد ذلك، فإنّنا نستطيع على أيّ حال أن نفترض بأنّه وقع بالفعل طلب الإتيان بآيات بيّنات عبّرت عنه العشيرة حتّى وإن لم تكن هي ذات الآيات التي طالبت بتحقُّقها فورًا على مرمى أبصارها.

الآية بين الرّجاء والتحقُّق

كانت العلاقة بين محمّد، المبلِّغ للكلام الموحى، وبين قبيلته قد وصلت إلى طريق مسدود تمامًا. وفي هذه اللّحظة الحاسمة، حيث كان فشل هذا الخطاب يبدو أنّه أصبح صريحًا لا رجعة فيه، كان محمّد يأمل في أن يُكرِمه ربّه بمعجزة مّا.. وهذا على ما يبدو الشيء الذي يقوله مشهد ذو نبرة مكيّة، بالرّغم من تموضعه في مجموع يحتوي أيضًا على آيات مدنيّة صريحة (بالخصوص تلك التي تتعلّق بدين الحنيفيّة، دين إبراهيم)، الذي تصوِّره الآية ٣٥ من سورة الأنعام:

﴿فَإِن اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ﴾. أي أنّ اللّه هنا يسأل محمّدًا ما إذا كان باستطاعته، حتّى يُقنِع عشيرته، أن يتّخِذ سَرَبًا في الأرض، أو مَصْعدًا يصعَد فيه كالدَّرَج، فليَفعَل.

هل يمكننا أن نفترض أنّنا نعثر هنا على أثرٍ للموضوعة البيبْليّة المتعلّقة بسُلَّم يعقوب؟ السّؤال يبقى مطروحًا.

لكن بطبيعة الحال لن يقوم محمّد بأيّ شيء من هذا القبيل، ولن يصنع سلّمًا ولن يحفر نفقًا، ذلك لأنّ اللّه هو وحده الذي يقرّر حسب مشيئته أن يهدِي أو لا يهدي الذين يتعنّتون في تكذيبهم بآياته. هذا في حين أنّ أهل مكّة، هؤلاء الذين يرفضون الإيمان بهذه الآيات ويمعِنون في تكذيبهم، كُتِب عليهم أن يظلّوا في غيّهم يعمهون كما تقوله عنهم الآية ٣٩ من نفس السّورة: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

في الحقيقة، يبدو أنّ الحلّ كان مختلفًا. فحتّى لا يَغْرق المُنْذِر، محمّد الذي أُسِيء فهمه، في اليأس التّام وحتّى يستطيع أن يستمرّ في إيمانه بقضيّته، يبدو أنّه اقتفى آثار موسى، سلفه الذي أُعْجِب به شديد الإعجاب. موسى الذي كان، بأمر صريح من ربّه، قد واجه فرعون مصر الذي يعتبره القرآن، وهو يستعيد ما قاله البيْبل، أسوأ طاغية متجبّر حملته الأرض.

إنّ قصّة هذا الملك الدنيوي الجبّار والنبيّ موسى تشكّل دون منازع أهمّ القصص القرآنيّة التي وردت في الفترة المكيّة. فهي تضع على الرّكح، من جهة، فرعون وهو يتحدّى الرّبّ مباشرة من خلال بناء «صَرْح» (هل هو تصوّر للأهرام؟) حتّى يستطيع به الصّعود إليه (سورة غافر، ٣٦: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا...﴾، ٣٧: ﴿فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾)؛ ومن جهة أخرى، موسى الذي يطلب منه ربُّه أن يذهب إلى فرعون لكي يهديه بعد أن تلقّى كلام ربّه: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (سورة النّازعات، ١٦ وهي أقدم آية في هذا الموضوع).

وهنا أيضًا، ليس بإمكاننا إلّا أن نلاحظ أنّ الأمر يتعلّق كذلك بآيات. فحتّى يكون لموسى ما يلزمه من القوّة لإتمام رسالته فإنّه يضطرّ إلى إظهار الدّلالة الكبرى لفرعون: ﴿فَأَرَاهُ الآيَةَ الْكُبْرَى﴾ (النّازعات، ٢٠)، أي أنّ موسى أرى فرعونَ تلك الآية، التي هي يده التي أخرجها بيضاء للنّاظرين، وكذلك عصاه إذ تحوّلت ثعبانًا

مبينًا؛ وهنا يتحدّث المفسّرون، من بينهم الطّبري مثلًا، عن آيتيْن (أي يد موسى وعصاه).

سنختم هذه المقدّمة، التي أفردناها للتّرجمة العربيّة لكتاب صمّمناه وكتبناه منذ ربع قرن، بتساؤل نتركه مفتوحًا وعلى محكّ الدّرس والتّفكير. وهو التّساؤل المتعلّق بالآية الأولى من سورة الإسراء، وهي سورة استخدِمت كمبرِّر عند العديد من التّفاسير وفي القصص التي تجتاحها من كلّ جانب الخوارق والعجائب لتُغذّي بذلك، وإلى ما لا نهاية، المُعتقَد الجماعي.

بيد أنّه، إذا رجعنا إلى النصّ القرآني نفسه، وإلى الاستعمال الذي خُصِّص، هنا أيضًا، للفظة «آية»، كتعبير عن الدّليل القاطع، فإنّنا يمكن أن نتساءل لمعرفة ما إذا لم يكن «الإسراء» (السّفر اللّيلي والأرضي)، الذي يقع الحديث عنه في هذا المقطع (تجدر الإشارة إلى أنّه لا يشتمل على أيّ «معراج») هو الذي ربّما سيقود السّاري إلى الوادي المقدّس الذي يقع على يمينه والذي يُسمّيه القرآن «طُور»: ﴿جَانِبَ الطُّورِ الأَيْمَنَ﴾ (سورة القصص، ٢٩؛ طه، ٨٠)؛ ذاك الطُّور، حيث أوحى الرّبُّ ما أوحى من الأحكام والشّعائر إلى موسى، وهو مكان «العُلَّيْقَة المشتعِلة»، التي يرى فيها البيْبل نارًا نهاريّة وملتهبة في حين أنّ القرآن يقول إنّها ليليّة («ذُكِر أنّ ذلك كان في الشتاء ليلًا»، الطّبري، تفسير)، مَثلُها في ذلك مثل كلّ الأماكن التي ألهمَته.

جاكلين الشابّي

٢٨ فبراير ٢٠٢٠

توطئة الطبعة الفرنسيّة

كيف كان العرب يؤمنون بالقرآن؟ ما هي طبيعة الإسلام الذي مارسه المسلمون الأوائل، أي صحابة محمّد؟ اليوم وأكثر من أيّ وقت مضى تطرَح مسألة المعنى نفسها بإلحاح، وبصورة أكبر مسألة تاريخانيّة المعنى. فالنصّ المقدّس يتّخذ معناه في عيون المؤمنين الذين يتملّكونه حسب كلّ حقبة زمنيّة معيّنة. غير أنّه من الأهميّة بمكان أن يقع التّذكير، هنا أو هناك، بأنّ حقيقة هذا المعنى التي تتشبّث بها دوائر الإيمان وتُعلِن على أنّها حقيقة أبديّة، ما هي فيَ الواقع إلّا حقيقة من بين حقائق أخرى لا تتعالى على حدود وجودها ذاته ولا على حدود طابعها الإنساني الخاصّ. يكون من العسير جدًّا إقناع أناس منخرطين في قضيّة مّا، سواء كانت دينيّة أم دنيويّة، بأنّ اعتناقهم هذا وتملّكهم لهذه القضيّة هو في نهاية المطاف ذلك المعنى الذي يعطونه لهذا الاعتناق لا غير. فالإنسان المنخرط في قضيّة مّا يميل غالبًا إلى إعطاء معتَقَده وعمَله صبغة كونيّة خارج الزمان والمكان كما لو كان هو المرجع الوحيد والضّامن الأوحد لصحّة هذا المعتقد وهذا العمل. إنّ الحقيقة التي يقع الإعلان على أنّها حقيقة مطلقة ليس من شأنها إلّا تدمير المعنى التّاريخي. فهي تنكر الطّابع المتغيّر للدّلالات التي تنبع من الإنسان الفاعل الذي يتفاعل معها وهو بصدد إنتاجها من أجل بناء هويّته حسب ظروف الزّمن والمحيط اللّذيْن يعيش فيهما. والحقّ المطلق يحمل في طيّاته تجريد المعنى من إنسانيّته. يمكن للمعتَقَد أن يكون لاإنسانيًّا عندما ينكر إمكانيّة وجود غيريّة تقول شيئًا آخر غير الذي يعلنه هو، أو تقوله هي بشكل مختلف. فالإنسان الفرد يذهب به الظنّ حينئذ إلى أنّه هو كلّ البشر الذين وُجِدوا هنا ومنذ الأزل. وهو حينما يفعل ذلك، فإنّه يحيل الآخر إلى اللّاوجود، أي يعدم كلّ ما ليس هو.

إنّ إنكار الآخر كحامل للمعنى يمكن أن تنجرّ عنه عواقب وخيمة جدًّا. ويحدث هذا بالخصوص في حالة تهيّؤ أوضاعٍ قطيعةٍ، أو عندما يتمّ رفض معنى كان قد حمله تقليد دينيّ منذ قرون، تقليد نال السّكينة وأصبح يجمع بين الحاضر والماضي من دون صراعات مفرطة. هناك العديد من أبناء الإسلام المعاصر يرفضون معتقَد آبائهم وينزعون عنه كلّ مشروعيّة وذلك بحجّة إرادة العثور من جديد على حقيقة معنى أوّل زعموا أنّه ضاع أو حاد عن أصله على امتداد الزّمن. إلّا أنّهم، ومن خلال قفزتهم الهائلة نحو زمنيّة سابقة، لا يبنون من الماضي إلّا أضغاث أحلام لا تمتّ بأي صلة إلى الماضي التّاريخي كما كان قد عاشه واقعيًّا الأسلاف الذين يستحضرونهم. والبشر يتغذّون بالصّور بقدر ما يتغذّون بطعام الدّنيا. وهذا في حدّ ذاته عاديّ جدًّا. ولكن شريطة أن نحتاط بما فيه الكفاية حتّى لا تصبح هذه الصّور والتصوّرات هدّامة للذّات والآخرين معًا، على غرار ما نشاهده اليوم عند بعض التيّارات الرّاديكاليّة سواء كانت دينيّة أم دنيويّة.

كان الإسلام قبل كلّ شيء عربيًّا نابعًا من الجزيرة العربيّة منذ زمن طويل قبل أن يكون عالميًّا. وهذا ما نحاول إظهاره هنا من خلال الكلمات والأشياء، باذلين جهدنا من أجل العثور على معنى استعمالهم الأول. لقد كان من الممكن أن يظلّ الإسلام محصورًا داخل حدود الجزيرة العربيّة وحدها فقط وأن يكون له مصير تاريخيّ قصير جدًّا، لولا تقلّبات الزّمن وتصاريفه التي سيعزوها المؤرّخ بالأحرى إلى تعاقب عارض لأحداث غير مرتَقَبة وليس بطبيعة الحال لقَدَر مكتوب مسبقًا. أصبح الإسلام دينًا إمبراطوريًّا ثمّ دينًا عالميًّا. ولكن كان من الممكن ألّا يحدث ذلك. من المهمّ في التّاريخ أن يقع اعتماد منهجيّة تدرجيّة دائمًا وعدم السّقوط في المفارَقة التّاريخيّة بإسقاط المستقبل على ماضيه. فالقصّة في الحاضر تُقرأ انطلاقًا من المحيط الذي تندمج فيه وكيفيّة تحمّلها لماضيها الخاصّ بها أو ماضي الآخرين الذي يحدث أحيانًا أن تتملّكه. وقد كان هذا شأن محمّد. فعندما نبذه قومه من أهل مكّة، قام محمّد، من خلال الكلام القرآني، بالاستيلاء على قصص رجال التّوراة والبيْبل ليجعل منها قصصًا تنتمي تحديدًا للإسلام الناشئ. وهذا من ناحية أخرى ما يفسّر لماذا لم تستطع الجماعات اليهوديّة في المدينة التعرّف على هذه القصص التي وقعت إعادة صياغتها وأصبحت قصصًا قرآنيّة.

إنّ الحاضر التّاريخي لا يعرف بأيّ حال من الأحوال ما هو المصير الذي سيؤول إليه. ولهذا فإنّ إسلام محمّد ظلّ راسخًا في المجتمع الذي ينتمي إليه، في مجتمع كان مندرجًا في عالم قبائل شبه الجزيرة العربيّة. فلا وجود لحدوث ثورة اجتماعيّة، وعقليّة، وسياسيّة ودينيّة، التي نعرف أنّه وقع تصوُّرها لاحقًا، بين إسلام منير، الذي منذ لحظة ظهوره محا كلّ أثر لما سبقه، وبين ما قبل إسلام، فترة افتُرِض أنّها فترة «جهل» ignorance، حسب التّرجمة الفرنسيّة المعهودة، مع أنّها ترجمة لا تتماشى مع سياق اللّفظة العربيّة «جاهليّة». يجدر بنا أيضًا أن نتساءل مطوّلًا بخصوص المعنى القديم الذي يجب إعطاؤه للفظة «أمّة»، وهي لفظة تبدو اليوم في عيون البعض بمثابة الرّمز للمجتمع المثالي الذي يصبون إلى العثور عليه من جديد في الإسلام، والذي باسمه يطمحون إلى فرضه على العالم أجمع. لا يجب الخلط بين الصّور البلاغيّة الموظَّفة لخدمة مخيال معيَّن وبين الواقع المعاش. فلا ينبغي الخلط بين إسلام محمّد، ساعة ظهوره في بداية القرن السّابع ميلادي في الجزيرة العربيّة، وبين دين إمبراطوريّة الخلفاء الذين حكموا في بغداد، عاصمة إمبراطوريّة مترامية الأطراف، بداية من أواسط القرن الثّاني الهجري، الثّامن الميلادي. كما لا ينبغي كذلك، من وجهة نظر تاريخيّة، أن نخلطه بالإسلام المُعوْلَم في يومنا هذا.

إسلام محمّد لم يخرج أبدًا من محيطه الأصلي، بل ظلّ باستمرار في تفاعل معه، سواء إيجابًا أو سلبًا. ولهذا فإنّ على كلّ مَن يتساءل بخصوص طبيعة إسلام الفترة الأولى وملامحه أن يسلّط نظره قبل كلّ شيء على هذا المحيط الذي نشأ فيه الدين الجديد. ويمكننا في نهاية المطاف أن نذهب إلى حدّ القول بأنّ هذا الإسلام الأوّلي لم يكن في يوم أبدًا «مُسْلِمًا» بالمعنى الذي أعطِيَ له لاحقًا. وهنا تكمن إحدى تلك المفارقات التي تثيرها قراءة المؤرِّخ النقديّة التي تتمثّل مهمّتها الأساسيّة في إعادة وضع البشر والأشياء في أماكنهم داخل حيّزهم الزّمني وفي الوسط الذي ينتمون إليه. من جهة أخرى، ينبغي أن نتساءل، من وجهة نظر الأنثروبولوجيا التّاريخيّة، ما هو مفهوم «الدّيني» في مجتمع قَبَليّ. وهذا المجتمع يخضع بكلّ تأكيد لمنطق الولاء لآلهة والتّضامن معها أكثر من خضوعه لديانة دغمائيّة تحكمها شعائر صارمة. فعندما يأخذ أحدهم الكلمة في قبيلته، سواء كان شخصًا مُلهَمًا أو كاهِنًا أو

نبيًّا، فهو يقوم بذلك من أجل إظهار تضامنه معها وولائه لها، ولكي يُبيِّن لها «الصّراط المستقيم» الذي يجب أن تتّبعه بقطع النّظر عمّا إذا كانت كلمته ستكون لاحقًا مسموعة أم لا. إنّ غياب تراتبيّة اجتماعيّة قسريّة في مثل هذا النّمط من المجتمعات وتشابك الوظائف فيه، وهي تداعيات تفرضها شروط المحيط الموضوعيّة، يؤدّيان إلى أنّ كلّ فرد يريد أن يكون فاعلًا على الدّوام وفي كلّ الحالات والظّروف بهدف المحافظة على بقاء جماعته بأكملها وتأمين عيشها ورخائها. وعلى هذا النّحو، فعندما نرى الصّفات التي ينسِبها القرآن للّه والتي تشهد على مدى سخائه على الإنسان فإنّ هذا السّخاء يُحيل مباشرة إلى صورة السيّد (رئيس القبيلة) الذي يجب عليه بدوره أن يكون دائمًا وأبدًا مِعطاءً سخيًّا. في حالة هذا الولاء للإله كما هو الأمر أيضًا بخصوص الولاء بين البشر، فإنّ هذه العلاقة تُحيل مباشرة إلى منظومة ومفهوم ممارسة السّلطة في عالَم القبائل.

كيف اعتقد أناس فترة الإسلام الأولى بالقرآن؟ فهل كانت لهم قراءة «دينيّة» للنّص؟ أن يطرح المرء مثل هذا التّساؤل هو من شأنه أن يؤدّي به إلى الوقوع في فخّ الاستقراء الذي يتمثّل في استنباط الماضي، بكلّ سذاجة، انطلاقًا من تصوّراته الخاصّة به. أمّا المؤرّخ فإنّه سيُبرِز أنّ الخطاب القرآني كان أوّلًا وقبل كلّ شيء كلامًا مُحبَطًا رفضه المحيط الذي قيل فيه. فأولئك الذين كانوا أوّل المتلقّين للكلام الموحى لم يقتنعوا خوفًا من عذاب الآخرة الذي لوّح به القرآن في فترته المبكّرة، ولا طمعًا في نعيم الجنّة الذي سيظهر في فترة لاحقة، ولا اتّعاظًا بالأساطير المروّعة التي تروي ما آلت إليه الشّعوب البائدة جرّاء رفضها اتّباع ما جاء به «أنبياؤها». كلّا، لا شيء من كلّ هذا جعل النّاس آنذاك يستمعون إلى القول القرآني ويتّبعونه. فقط من خلال العمل الذي اضطرّ محمّد للقيام به في المدينة، مقرّ هجرته، هو الذي من خلاله ستتجلّى لأنصاره وأيضًا لخصومه قوّة إلهه الذي كان يدعو لعبادته، وبالتّالي مصلحة كلّ من هؤلاء وأولئك أن يدخلوا في ولائه.

جاكلين الشابّي

تنبيه

من بين الأديان الكُبرى اليوم، أصبح من المألوف سماع مقولة أنّ الإسلام هو أكثرها علاقة بالتّاريخ. هذا المقترح يمكن أن يُفهَم بعدّة طرق. صحيح أنّ نبوّة الإسلام دخلت فعليًّا التّاريخ بشكل سريع. وهي مدينة في ذلك وقبل كلّ شيء لنجاح محمّد السّياسي، جامِع القبائل، سيّد المدينة (يثرب) وسيّد كامل الجزء الغربي لشبه الجزيرة العربيّة.

تُعطي الكرونولوجيا التقليديّة سنة ٦٣٠ م كتاريخ لهذه الحقبة. ففي تلك السّنة يُفتَرض أن تكون مكّة، مسقط رأس محمّد والذي أُطرِد منها سابقًا، قد أصبحت تحت سيطرته، في الوقت الذي هُزِم فيه بَدْو قبائل هوازن، الذين ما زالوا في ذلك الحين مُعادين للنّبي، في معركة حُنيْن جنوب شرقيّ مكّة. والقرآن يشير لهذه الأحداث من خلال تلميحات مختلفة. ولكنّ هذا التاريخ يظلّ سجين حدود المناطق الصحراويّة للجزيرة العربيّة، بدليل أنّنا لا نجد أيّ ذكر لهذا التّاريخ على الإطلاق في الحوليّات المعاصرة له في الإمبراطوريّات المتاخِمة لجزيرة العرب. سوف يصبح الإسلام مرئيًّا من العالم الخارجي فقط عندما تنطلق القبائل في غزواتها خارج مواطِنها التقليديّة.

سيقع إخضاع المناطق المتاخِمة السوريّة والعراقيّة في الشمال والشّرق في أقلّ من سنتين بعد وفاة محمّد سنة ٦٣٢ م. ثمّ بعد ذلك وفي أقلّ من خمس سنوات ستسقط بدورها أراضٍ شاسعة كانت خاضعة لمقاطعات الدولتين الكبريين اللتين كانتا تتنازعان الشرق الأدنى والأقصى، أي الإمبراطوريّتين البيزنطيّة والسّاسانيّة،

وستكون لقمة سائغة تحت سيطرة الحكم الإسلامي. إنّ ظروف هذا الزحف المُذهِل تبقى مُعقّدة. لا يمكن بالتّأكيد اختزالها في نزوة حافزُها الأساسي «جِهاد مقدّس» يكون قد جمّع القبائل بفعل عصا سحريّة تحت راية الإسلام. إذ يجب ألّا ننسى أبدًا أنّ معظم هذه القبائل كانت بالفعل قد أسْلمَت حديثا، ولا نرى كيف لمثل أيديولوجيّا الغزو هذه أن تُصنَع في مثل هذا الظرف الطارئ الوجيز. تبقى أمامنا مسألة حقيقيّة مطروحة من حيث التاريخ العسكري وتاريخ المجتمعات لكي نحاول فهم ما حدث في تلك الفترة.

والتاريخ هو أيضًا ذاك الذي تحكيه لنفسها المجتمعات الإسلاميّة. بداية من العصر العبّاسي -الخلافة الإسلاميّة الثالثة- قامت تلك المجتمعات بتذكُّر ماضيها واستحضاره عبر أدب تاريخاني وديني واسع النّطاق. لقد اعتُبِر المأثور الإسلامي، الذي بدأ منذ ذلك الحين يتشكّل شيئًا فشيئًا، خاصّة بداية من القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري)، على أنّه هو الذي أدخل إلى طور الكتابة مأثورًا شفويًّا قد يعود إلى النّبي محمّد، وذلك من خلال أجيال متعاقبة من الناقلين الشهود الذين اعتبروا كلّهم رواة ثقات. وبناء على ذلك، فإنّ المعطيات التي يقدّمها هذا المأثور يعتبرها المسلمون -الذين جعلوا منها عقِيدة بداية من القرن التّاسع الميلادي- بمثابة العامل الذي أعاد لأحداث الماضي صحّتها وحقيقتها. والأحاديث المنسوبة لمحمّد تُعتبر من هذا الطراز. فقد أصبحت في نهاية المطاف مصدرًا للشّريعة في موازاة القرآن. غير أنّ كلّ هذا لم يحدث دون قيام معارضة. وسوف تتمثّل بالخصوص في المعارضة التي خاضها المتكلّمون المعتزلة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديّين والذين وصِفوا بأنّهم عقلانيّو الإسلام.

والقرآن نفسه، الذي من مصلحة المسلمين الحيويّة أن يقع الاعتقاد بأنّ نصّه ظلّ ثابتًا لم يتغيّر منذ فترة وحي محمّد، اعتُبِر أنّه جُمِع ودوِّن في مُصحف فقط بعد عشرين سنة على وفاة نبيّ الإسلام. يُعتقَد أنّ هذه العمليّة كانت قد تمّت تحت إشراف الخليفة عثمان في المدينة، وهو من أقرب صحابة النّبي والذي تزوّج تباعًا باثنتين من بناته بعد أن طلّقهما زوجاهما اللّذان ظلّا مُعاديَيْن لمحمّد. ولكنّ تقديم

الدّور الذي قد يكون لعبه هذا الأقرب من بين أكثر المقرّبين، شُفِع بتقديم رواية موازية تقول بأنّ تدوين القرآن كان سابقًا لعثمان وكأنّ هناك خشية من أن يقع الطّعن في محتوى النّص المقدّس. صحيح أنّ الخليفة عثمان، الذي سيموت مقتولًا، ينتمي للعائلة المكّية الكبيرة من بني أميّة التي أسّست الخلافة الأمويّة في الشّام. سوف يقدّم المؤرّخون اللّاحقون، وكلّهم كانوا في خدمة العبّاسيّين الذين أطاحوا بالأمويّين وخلفوهم، صورة سلبيّة بشكل مُمنهَج عن خلافة بني أميّة. إذن، يُفتَرض أنّ نصوص الوحي المتفرّقة كان يكتبها على موادّ مختلفة مستمعون نبهاء شيئًا فشيئًا عند نزولها. ثمّ يُقال إنّ هذه القِطع من النصوص كانت قد جُمِّعت في نصّ أكثر اكتمالًا بمبادرة من محمّد نفسه، ثمّ بعد ذلك بمبادرة من بعض كبار صحابته ومن بينهم أبو بكر أوّل خليفة له. وبهذا لا يكون عثمان، الخليفة الثالث في المدينة، الذي يقال إنّه المسؤول عن تأليف أوّل مصحف، قد قام إلّا بمجرّد استعادة نُسَخ النّص المقدّس التي كانت موجودة من قبل في زمن هبوط الوحي. وهكذا يبدو أن مصدر التثبيت النهائي للقرآن هو عمل جماعي ومشترَك قامت به جماعة المؤمنين الأولى.

هناك من الأوهام البديهيّة التي بفعل قوّة الاقتناع الكامنة فيها تصبح ذات طبيعة من شأنها أن تثبط طرح أي تساؤل بخصوصها. غير أنّ التّواتر غير المنقطع الذي يفترضه التقليد الإسلامي القروسطي لكي يجعل حاضره متّسقًا مع ماضيه ويجعل هذا الماضي ساطعًا تمامًا للعيان هو تواتر يكاد يكون مثاليًّا بما لا يقاس لكي يتطابق حقيقة مع واقع تاريخي. وهذا لا يمكن أن يخْفى عن النظر النّقدي للمؤرِّخ. إنّ وجود كمّ هائل من النصوص والتّفسيرات التي تريد أن تُجيب على كلّ شاردة وواردة يمكنه أن يلقي القِناع على أوضاع مُتقلِّبة ومتشعِّبة ويفضح صناعةَ تصوُّرات وروايات خرافيّة.

لقد مضى قرابة قرنين من الزمن منذ انكباب علماء الغرب على دراسة أصول العالم الإسلامي، وقد كان هناك نوع من السّذاجة في الاعتقاد بأنّ التّاريخ هو ذاك الذي تقوله النّصوص الصادرة عن هذا العالم وبأنّه، لكي نحصل على الإجابات التي نبحث عنها، يمكن قراءة هذه النّصوص مباشرة دون اتّخاذ أيّ احتياط منهجيّ لازم.

صحيح أنّ حجم الوثائق التي توجّب على علماء الفيلولوجيا المستشرقين في القرن التاسع عشر والمختصّين في العالم الإسلامي تناولها بالبحث كان حجمًا مهولًا. يبدو أنّ الوقت قد حان اليوم لوضع هذه المعطيات تحت محكّ المنهج التاريخي وإخضاعها للقواعد الصّارمة التي تفرضها العلوم الإنسانيّة. القاعدة الأولى التي يجب تطبيقها وهي الأساسيّة بدون شكّ هي القاعدة التي تقضي بوضع الأشياء في سياقها. فالأمر يتعلّق بعدم التمادي في تناول أحداث الروايات وكأنّها أحداث حصلت فعلًا قبل أن نضع احتماليّة وقوعها داخل سياق معيّن. التغاضي عن هذه القاعدة يجعلنا نسقط دائمًا وأبدًا في تعميم مُنفَلِت العنان. إنّ التّاريخ بالمعنى الذي نفهمه نحن لا يمكن على أي حال أن يختلط بالتّاريخ المقدّس الذي تقصُّه المجتمعات على نفسها بُغية التزوُّد بأساطير تأسيسيّة أو بدعامات لهُويّتها ومُعتقَدها.

الخيط الفارق بين الحدث الذي يبحث المؤرِّخ عن إعادة بنائه افتراضيًّا، وبين المقدَّس الذي يطرح نفسه على أنّه حقيقة لا زمانيّة، يمكن معاينته عامّة بشكل جيّد، اللّهم إلّا إذا كان الحدث المعاش نفسه يصبح بدوره مقدّسًا من أجل تغذية تصوُّر مّا عن الذّات. بخصوص الإسلام، لقد كان استحواذ الرواية المؤسِّسة والأسطورة على فترة البدايات سهلًا، وممّا ساعد على ذلك أنّ المجتمعات الإسلاميّة متعدّدة الأعراق والثّقافات زمن الخلفاء الغزاة المظفّرين كانت قد قطعت تمامًا على أرض الواقع مع المجتمع السّابق، أي مع رجال مجتمع الجزيرة العربيّة القَبَلي الذين عاصروا النّبي مع أنّ هؤلاء الخلفاء كانوا يتذرّعون بالانتساب إليهم. ولم يتبقَّ إلّا تعويضهم بتصوّرٍ «إسلامي» نقيّ لهذا الماضي. ذاك ما كانوا قد قاموا به على ما يبدو بمجرّد ما إن وجد بناء المجتمع الكبير مسالكه نحو تشكيلة مشتركة استطاعت أن تصهر في داخلها مختلف العناصر المكوّنة لها. وما أنتجوه من أدب شاسع ديني وتفسيري يقدّم أسطع دليل على ذلك وهذا شريطة أن نكلّف أنفسنا عناء فكّ رموزه طبقًا لآليات التّاريخ التحليليّة أو الأنثروبولوجيا التّاريخيّة المعاصرة. ولكنّ هذا لم يقع تطبيقه إلى الآن، على الأقل فيما يخصّ بدايات ظهور الإسلام.

ولكي نفهم عمق الفارق وجسامة القطيعة بين الفترة القَبَلية لـ«إسلام محمّد» وبين المجتمعات الإسلاميّة التي جاءت فيما بعد يكفينا أن نذكّر أنّ مفهوم «مُسلِم» لم يستطع الانفصال عن عنصره الإثني «عربي» إلّا بداية من منتصف القرن الثامن

الميلادي تزامنًا مع ارتقاء العائلة العبّاسية عرش الخلافة. وأعمام محمّد هؤلاء، بالرّغم من كونهم هم أنفسهم مكّيّين في أصلهم وعربًا بطبيعة الحال، كانوا أوّل من اقترح نموذج مجتمَعٍ قبِل بمعاملة كافّة مكوِّناته البشريّة على قدم المساواة. فضلًا عن ذلك، قد يكون من الأصحّ القول بأنّ الشعوب وجدت نفسها من الآن فصاعدًا، وداخل هذه الخلافة الإمبراطوريّة التي طهّرت نفسها من معوقات الماضي، متساوية في خضوعها للخليفة المستبدّ، وهذا الخضوع من شأنه أن يمحو نهائيًّا امتيازات القبائل ونظام علاقاتهم الأبويّة المعقّد. حينئذ نكون قد وجدنا أنفسنا كرونولوجيًّا بعيدين أكثر من قرن على ما يمكن أن نسمّيه «الخروج من الجزيرة العربيّة»، عندما تجرّأت قبائل داخل الجزيرة على مهاجمة رجال إمبراطوريّتي الشمال والشرق وخوض الغزوات الكبيرة.

طوال فترة خلافة المدينة، التي يطابقها التصور التقليدي للهستوريوغرافيا الإسلاميّة مع العصر المؤسِّس للإسلام الأصلي، وخلافة الشّام التي أعقبتها في أواسط القرن السّابع الميلادي، لم يكن من الممكن أن يُصبح المرء مسلمًا إلّا من خلال إلحاقه بقبيلة عربيّة. فالتحوّل كان تحوّلًا اجتماعيًّا قبل أن يكون دينيًّا. وحتّى من يُسلِم فإنّه لم يكن يُمنح إلّا مرتبة «مولى» أي «العبد المعتوق» وهي مرتبة قليلة الشرف. إنّ النصوص لا تقول هذا مباشرة، بل يقول ذلك التحليل التاريخي الذي يلتمس هذه النصوص انطلاقًا من تساؤل يبقى خارجًا عنها.

يجب على المؤرِّخ أن يعيدَ بناء العالم ليس كما يريد له أن يكون أو كما كان، ولكن كما عاشه آخرون غيره وذلك على الأقل كما يتخمّن ذلك. فالمؤرِّخ، خلافًا للرّجل الذي ينْكَبّ على ماضيه، لا يرجو لنفسه شيئًا من عالم الآخر هذا والذي يجِدّ في إعادة بنائه. فهو إذن مبدئيًّا مُحصَّن ضدّ إغراء الخرافة. ولكنّه بالمقابل ليس بمنأى عن الانزلاق في الخطأ أو التحريف شريطة أن نبرهن له على أنّه أخطأ أو أنّه لم يأخذ بعين الاعتبار معطى من شأنه أن يقدّم له ما يناقض رأيه. بالطّبع، لا يمكن لهذا الشيء أن يصبح ممكنًا إلّا من خلال تفكير من نفس طبيعة تفكيره وانطلاقًا من نفس المبادئ. فالمؤرّخ إذن ليس لديه ما يقوله لرجل الدين حول دينه وخصوصًا

كيف يجب عليه أن يؤمِن. إنّ التّاريخ، على غرار كلّ مادّة علميّة أخرى اليوم، لا يمكنه أن يتحاوَر إلّا مع نفسه، حتّى لو لم يكن غير قادر على المسك بزمام التّداعيات التي يسبّبها خطابه.

«ربّ القبائل» يمثّل محاولة لوضع الإسلام الأصلي في سياق تاريخي، في المجتمع الذي عاش فيه محمّد. وهذا يعني أنّ هذا العمل لا يُقِرُّ حقيقة يتوجّب علينا اعتناقها. بل بالعكس، فهو يقترح تفسيرات افتراضيّة للحظة من الماضي. وهذه اللّحظة تُعرَّف بزمانها وبمكانها. فهي تندرج في مجال مُعيَّن، مجال غرب الجزيرة العربيّة حيث تقع المدينتان، مكّة والمدينة، اللّتان قد تكونا مَوطِنَي عيش محمّد. والقرآن، كتاب المسلمين المقدّس، يقع أخذه بعين الاعتبار داخل هذا الحيِّز في سياق تلقّيه الأوّل، أي سياق العالم القَبَلي الذي يحيط به وهو من يتوجّه إليه القرآن قبل كلّ شيء. إنّ التفسيرات المُقتَرَحة تسعى للعثور على أصداء مُميَّزة متبادلة بين الكلام القرآني وهذا الوسط الخاصّ إلى حدّ كبير. وكلّ رؤية كونيّة المنزَع أو «إسلاميّة» مُسرِفة للنّص المقدّس تُعتَبَر ضربًا من الاستقراء أو الإسقاط. فالمجتمعات الإسلاميّة اللّاحقة لم تكن مهمّتها سوى بناء نفسها من خلال تقديم تفسيرها للعالم وتفسيرها لأصولها. ولم تكن مقاربتها «تاريخيّة» البتّة، بالمعنى الذي يُفهَم به التاريخ اليوم في المجتمعات الغربيّة.

إنّ الهدف الذي يؤكّده العنوان الفرعي للكتاب، «إسلام محمّد»، كانت غايته التوصّل إلى مستوى الطبقة الأولى، طبقة النبيّ المؤسّس. يبدأ الكتاب بوصف فضائه المعيشي. وقد تعمّدنا أن يكون السّرد فيه مُسهَبًا للقصص والحكايات. لم يكن الأمر يتعلّق بتأكيد قطيعة منهجيّة أو بوضع مبادئ بل بإرباك وإزعاج قراءة تعوّدت على الكثير من الكليشيهات والأفكار المتداوَلة بين عامّة النّاس بخصوص بدايات الإسلام على طريقة قراءة تاريخ مقدّس.

الفصول اللّاحقة يكون النفاذ إليها بدون شكّ أكثر صعوبة. إذ يجب بالفعل على هذه الفصول التعرُّض إلى ما يقف حاجزًا أمام رؤية الطبقة الأولى. الأمر يتعلّق

بكيفيّة إدراك المجتمعات الإسلاميّة للماضي، سواء تعلّق الأمر بالنّص المقدّس ذاته وبمكانته أو بتصوُّر حياة محمّد وذويه. فبعض المسارات النّصيّة في ميدان الأساطير التي قدّسها إيمان المجتمعات الإسلامية القروسطيّة المُتخيّل تمنحنا شيئًا من الترويح عن النّفس خلال هذا الطريق.

نستطيع بالنّهاية الوصول إلى الموضوع في حدّ ذاته مأخوذًا في فضائه الخاص بواسطة شخصيّة محمّد القرآنيّة التي جحدَها ذووه. النهج الذي سيقع توخّيه هو نهج مقاربة أوليّة، نهج يتعقّب المواضيع. فعلًا، الموضوع متّسع اتّساعًا مفرطًا، ولم يقع الخوض فيه إلّا قليلًا جدًّا من وجهة نظر تاريخيّة حقيقةً ممّا يسمح في الظرف الرّاهن القيام بمعالجة شاملة ومُمَنهَجة. وهذا التعقّب يتمّ انطلاقًا من النّص القرآني ذاته يقع تناوله بمثابة وثيقة تاريخيّة. فالنّص المقدّس يُفحَص إذن في ذاته ومن أجل ذاته، وذلك دون أيّ تداخُل مع الأدب الديني اللّاحق إلّا إذا كان هذا التّداخل مضبوطًا بالسّياق. تكون القراءة مُتدرِّجة، وتبحث عن تناسق المقاطع النّصيّة الداخليّة للقرآن. وهي لا تسمح مُطلقًا بالممارسة المتفشيّة جدًّا في التفسير الديني الإسلامي المتمثِّل في عزل النّص عن سياقه الدّاخلي وحتّى سياقه الخارجي. فالممارسة التفسيريّة تسمح بالفعل لكلّ عنصر حاضر في القرآن أن يتجوّل بحريّة في كامل أطراف كرونولوجيا الوحي، اللّهم إلّا إذا كان الأمر يتعلّق بحادثة مؤرَّخة بوضوح. وهي تسمح بنفس القدر بربط عنصر خارجي شريطة أن يكون من الممكن إثبات أنّ له علاقة مّا مع النّص المقدّس.

على العكس من هذا، بالنّسبة للمنهج التّاريخي ليس هناك مجال لافتراض أنّ ما لم يُذكَر بصورة صريحة في النّص القرآني هو موجود بصورة ضمنيّة طالما كشفته لاحقًا القراءة التفسيريّة على امتداد قرون الخلافة. كما أنّه، في القرآن نفسه، ليس هناك مجال لاستِباق ما سيُقال لاحقًا. إنّه من الجوهري ملاحظة العناصر التي يبدو أنّها تظهر فقط في القرآن الذي نزل في المدينة في حين أنّها غائبة تمامًا في قرآن الفترة المكيّة. فمثلًا، بالرّغم من حجم وغزارة الأساطير المقدّسة حول جبرائيل، باعتباره أوّل من نزل بالوحي، والتي أوردها الأدب الديني بعد فترة نزول القرآن،

فإنّ المؤرِّخ يجد نفسه مضطرًّا لتوضيح أنّ هذه الشخصيّة الملائكيّة لا تُذكر في الوحي الذي نزل في الفترة المكيّة بل حتّى في أكبر جزء من الفترة المدنيّة. ولا يقع التّعرُّف على جبريل إلّا في ثلاثة مقاطع شديدة الغموض من القرآن المدني نزلت في فترة جدّ متأخِّرة. فالمقاربة التقليديّة قامت إذن، بخصوص شخصيّة جبريل، بعمليّة إسقاط يرفضها التّاريخ في الزمن القرآني، على الأقل فيما يتعلّق بأوّل مستوى لفهم القرآن من طرف المستمعين من رجال القبائل.

المحور الذي وقع اختياره للحديث عن الفترة المكيّة للوحي وموقف الموحى له داخل مدينته مكّة، في مواجهة القبيلة التي ينتمي إليها، كان محور الكلام الذي قيل والكلام الذي تُبودِل. وهذا الكلام المتبادَل كان يأتي باستمرار على شكل جِدال إلى أن بلغ ذروته المتمثِّلة في النَّبذ حيث إنّ الكلام المارِق لم يعد حتّى مسموعًا من طرف الجماعة. في بداية الأمر، كان محمّد قد حاول أن يُثبت شخصيّته كمبشِّر، في الوقت الذي كان أهله يعتبرونه رجلًا مجنونًا.

كلّ هذا هو أبعد ما يكون عن عرض مُجمل القرآن المكّي، خصوصًا فيما يتعلّق بمحتويات المُعتَقد التي يقدّمها، من خلال تصوُّره الأخروي وقصصه ذات الصدى البيبْلي. هذه المواضيع يقع التّطرق إليها غالبًا في هذا الكتاب، ولكن بالخصوص في الهوامش، أي بصورة متشظّية بمناسبة هذا الشرح العرضي أو ذاك. ولكن على الأقل نكون قد حاولنا فتح آفاق أو أشرنا إلى اتّجاهات وذلك قبل أن نذهب إلى أبعد ربّما في مؤلَّف يتعيّن القيام به عن تشكيلة القرآن في الفترة المكيّة.

يتعرّض الجزء الثاني من الكتاب إلى عدّة نواحٍ من حياة محمّد في المدينة. إنّ علاقة مَن سيُعرَّف أخيرًا بأنّه نبيّ، بفضل هجرته، بالقرآن هي علاقة مختلفة عمّا كانت عليه طوال الفترة المكيّة. فالظرف لم يعد فقط، من هنا فصاعدًا، ظرف تبليغ رسالة وحي، وتأكيد معتَقد أو ردٌّ على شكّ، وعلى جحود أو ارتياب.

محمّد المدينة هو قائد رجال. في البداية كان فقط زعيمًا لبعض من الصّحابة الذين تبعوه. كان يتوجّب عليه العمل باستمرار من أجل فرض نفسه والصّراع من أجل البقاء في مدينة أجنبيّة لم يكن من المؤكّد أنّها قد هيّأت له منذ البداية ذاك القدر

من التّرحاب الذي سيتحدَّث عنه المأثور الإسلامي لاحقًا. لم يكن لمحمّد في البداية رابط آخر بالمدينة سوى رابط قبلي بسيط من خلال جدّه لأبيه. وهنا أيضًا، فقد فضّلنا مقاربة تتقاطع مع كرونولوجيا أحداث الفترة المدنيّة عوض أن نعتمد هذه الكرونولوجيا في شكلها التقليديّ كما نرى ذلك في كتب تبسيط الإسلام والتعريف به. كان الأمر يتعلّق بالنسبة لنا بمحاولة الهروب من كرونولوجيا مفروضة ومُتباهيّة يمكنها أن تشكّل عائقًا يحجب عن الرؤية المشاكل التي تتعلّق حقيقة بالتّاريخ.

إنّ الحكايات التي تَروِي بأدقّ التفاصيل الحياة في المدينة والمآثر الحربيّة لمحمّد وأصحابه، وكلّهم معرّفون بصورة جليّة، وفي كلّ الظروف، تندرج في تاريخانيّة من صنف ديني. فهي تبدو على درجة عاليّة من المصداقيّة بحيث لا نستطيع معها التمييز بشكل قاطع بين ما هو تاريخي فيها وما هو أسطوري. في مثل هذ الحالة، فإنّ التلميحات القرآنيّة للوضع في المدينة، التي يمكننا الكشف عنها بفضل استخدام منهج سياقي صارم، يجب أن تُستخدَم وحدها كمعيار تمييزي. ومع ذلك من الواضح أنّ التفسيرات التي ستُقدَّم في هذا الإطار المنهجي لن تسمح أبدًا ببلوغ درجة الدّقة والجزئيات التي تزخر بها «قصص حياة محمّد» أو السِّيَر كما يُسمّيها التقليد الإسلامي. إلّا أنّ الأسئلة تكون قد طُرِحت حتّى ولو تظلّ الوقائع الدقيقة غير موجودة. ولكن على الأقل نكون على العموم قد توصّلنا إلى إماطة اللّثام عن سياقها. غالبًا، سننجح أيضًا في وصف بعض الوضعيات الممكنة وذلك من خلال إضفاء المصداقيّة على هذه الحكاية أو تلك دون أن نستطيع الذّهاب مع ذلك إلى حدّ الاعتراف بالفاعلين وبأعمالهم بمثابة أحداث تاريخيّة. في مثل هذه الحالة يمكن أن نُدرِج مفهوم «حدث سردي».

ثم سمحت لنا فيما بعد دراسة لفظيّة بخصوص الألقاب المتعلّقة بالمشيخة والملَكيّة وفي نفس الوقت بالعبوديّة، أي من لا اسم لهم في المجتمعات القبليّة، وذلك انطلاقًا من مقتبسات -غير دينيّة- من الأدب العربي الكلاسيكي بمحاولة القيام بمقاربة أنثروبولوجيّة لبعض الوقائع المُعاشة التي تسندها الهستوريوغرافيا التقليديّة لمحمّد طوال نهاية الفترة المكّية وبداية الفترة المدنيّة. وقد منحتنا أيضًا هذه

الاقتباسات فرصة تثمين التسميات القرآنية للإله في صيغتها الأكثر قِدمًا «ربّ» - وليس «اللّه» التي ستظهر لاحقًا- على ضوء أصدائها في عالم الزعامة القبليّة.

ملفّ الحجّ يشكّل آخر أكبر فصل مواضيعي في هذا الكتاب. فهو يسمح بتقديم نظرة شاملة للعديد من الوقائع المدنيّة، سواء فيما يتعلّق بحروب محمّد أو باستحواذه على شعائر كانت تدين كثيرًا لممارسات ومعتقدات وللمخيال الجمعي للقبائل. وهنا أيضًا، إسلام محمّد يجد نفسه في تعاطف مع محيطه وليس في قطيعة معه، وهذا ما سنقوله لاحقًا عندما نفصل نهائيًّا النّص المقدّس عن إسلام أصبح دين إمبراطوريّة في قطيعة مع فضائه ومع مجتمعه الأصلي.

لقد وضعنا ثلاثة مقاطع قرآنيّة قبل الخاتمة. قمنا بترجمتها إلى الفرنسيّة مع التعليق عليها. يسمح المقطع الأول بطرح مشكلة صعوبات وعوائق الترجمة عندما تريد أن تكون متطابقة مع تفسير تاريخي. اخترنا المقطعين الآخرين للمقابلة، لكي نعطي لمحة عن الكلام القرآني في تنوُّعه. فقد حاولنا أيضًا القيام بقياس المتعة التي يمكن للمرء الإحساس بها في تلفّظ هذا النّص عندما يكون قد وفّر لنفسه الوسائل للتّعرّف على الركيزة التي يستند إليها النّص ومَن الذي يعطيه جوهره، وفضاءه الحيوي، وذلك بمنتهى المعنى المادّي والحيّ للكلمة، أي بمعنى آخر الموطن الذي انبثق منه وترعرع في حضنه.

يتميّز هذا الكتاب بوفرة الشروحات المُلحَقة والشروحات في الهوامش. ولكن من السهل أن ندرك أنّ المادّة غزيرة ومتشعّبة إلى درجة تجعل من الصّعب إدراج كلّ التعليقات الضروريّة في النّص ولكان هذا من شأنه أن يشكّل عائقًا كبيرًا للقارئ. وقد كان الأمر، من جهة أخرى، يتعلّق بتبرير مواقف وإسناد براهين بواسطة نصوص مرجعيّة. كما أنّ الهوامش مرصودة أيضًا لمساعدة أولئك القرّاء الذين قد يرغبون في الذّهاب أبعد من هذا الكتاب بأنفسهم. الأمر يتعلّق بالنّسبة لهم بإعطاء أنفسهم حريّة التّفكير لكي يبنوا بناءً أفضل معرفتهم بخصوص عالم من الماضي لم يبق منه سوى آثار يجب فكّ ألغازها إذا ما حاولنا الخروج من رؤية تقديسيّة للتّاريخ.

I

القرآن ومحيطه الأصلي

١

الفضاء المكّي

في بداية القرن السّابع الميلادي، وعلى ساحل غربيّ الجزيرة العربيّة، بين بحر صعب المِراس، تحفُّه صخور مرجانيّة، وجبال مرتفعة قاحلة وصحاري من الحجارة المتفحّمة، كان هناك مكان هجرته الآلهة وكاد الإنسان يهجره هو أيضًا. على بعد مسيرة شهر من مَملكَتَي الشمال والشرق القويّتين المتنافستين، مملكة هرقل بيزنطة[١] ومملكة السّاساني يزدجرد[٢] الخليفة البّاهت الضعيف لأنوشروان[٣] ملك الملوك، تمتدّ السهوب العليا لوسط وغرب الجزيرة العربيّة، وهي تكاد تكون خالية بأكملها من أي شجر، وكان يجوبها، إلى غاية تخوم الهضبة اليَمَنيّة، رعاة رُحّل يربّون الإبل، كانوا منظّمين في مجموعات قبليّة متعددة. كان ترحالهم التقليدي بحثًا عن الكلأ، وليد أمطار فجائية، يقودهم، لمدّة قصيرة في الرّبيع وأطول في الخريف الحارّ، إلى نصب منتجعات على مقربة من واحات صغيرة تنتج التّمور وبعض الحبوب. وكانت تقام هناك أسواق، خارج المدينة، تمثّل مناسبة للالتقاء بين القبائل، للمُنافَرة وتبادل البضائع. لنَفْترض أنّه كان يوجد في المنطقة -وهو أمر

(١) ٦١٠-٦٤١ م، مؤسِّس السلالة الهيراكليديّة التي خلفت السّلالة الجُستنيانيّة.

(٢) يزدجرد الثّالث، ٦٣٢-٦٥٢ م.

(٣) كسرى الأوّل، يُدعى «أنوشَاه رُوان» [أنوشروان] أي «الرّوح الخالدة»، ٥٣١- ٥٧٩ م؛ بعد خَليفته الثّاني المباشر، كسرى الثّاني المعروف بلقب برويز، «المظفَّر»، ٥٩٠-٦٢٨ م، اندلعت الأزمة في صلب العائلة الحاكمة التي شهدت تعاقب ١١ ملكًا خلال ٥ سنوات فقط والتي ستنتهي بالغزو العربي. وهذه الأزمة التي تفاقمت جرّاء العلاقات الصّاخبة مع البيزنطيّين نتج عنها حروب كرٍّ وفرّ متتالية من كلا الجانبيْن منذ الرّبع الأخير من القرن السّادس الميلادي إلى عشيّة الغزو العربي.

مألوف- حَرَم[٤] مأهول بالسّكان، أقيم، كما كان يُعتقَد بفعل قوّة غامضة، «ربّ» أو «ربّة» مُشخَّصة بعنصر ظاهري ومتفرِّد من عناصر الطبيعة المحلّية، قد يكون شجرة أو حجرًا مُميَّزًا، أو جبلًا، فقد كان النّاس يتقرّبون إليه من خلال تقديم القرابين له.

إنّ هذا العالم، الذي ظلّ منذ القِدم بعيدًا عن الحضارات الكبرى التي ظهرت في الهلال الخصيب والبلدان المتاخمة لشرق المتوسّط، لم يكن أبدًا عالمًا منغلقًا على نفسه بسبب سكّانه فقط. فمن جهة الصحراء الشاسعة التي تحدّه من الشمال على امتداد كامل طوله تقريبًا فإنّ حدوده غير الثّابتة كانت تنفتح وتنغلق في نفس الوقت على سهول مرتفعة جرداء معدنيّة التربة، تنتشر فيها الشِّعاب التي تفصل بين سلاسل الجبال ويحفّ بكامل واجهتها الغربيّة ركام من حمم البراكين البازلتيّة، «الحِرار» أي أفواه البراكين، لا يمكن النفاذ منها، ممّا أجبر طرق القوافل على الالتفاف حولها، وهذا يدلّ على أنّ البراكين لم تنطفئ بالكامل في بعض المناطق منها. ولكنّ الأكثر من ذلك هو أنّ هذه الأرض التي كأنّها الجحيم بعينه كانت خالية من الأنهار، والأودية وتكاد تخلو تقريبًا من منابع الماء في جميع أرجائها. لم تكن فيها إلّا الآبار، الجافّة أحيانًا، والغُدران، تغذّيها السّيول الجارفة التي تملأ، خلال ساعة أو بضعة أيّام، مجاري أوْدية نُحِتت على سفوح الجبال، ثمّ تظلّ، في بعض الأحيان، جافّة طوال سنوات.

كانت مكّة، على هذه الأرض القاسيّة، تلعب دورًا متفرِّدًا. لقد سبق أن ذكرها بطليموس في نهاية القرن الثاني الميلادي تحت اسم «مَكُرَبة» (Macoraba). من المحتمل أن يكون هذا الاسم مرتبطًا بأصل محلّي ويمكن تقريبه من لغة جنوب الجزيرة أو اللغة الأثيوبيّة «م/ق/ر/ب»[٥]. يمكننا أيضًا أن نرى فيها صيغة محرّفة من اسم المفعول العربي «مُكرَّب»، الذي يمكن أن يحتوي على معنى المكان. من

(٤) «فضاء ممنوع»، إلّا لمن يُسمَح له بذلك بشكل رسميّ بعد أداء مناسك الدّخول إلى هذا الفضاء.

(٥) هذه الدِّعامة الصّامتة يمكن أن تُقرأ «مِكْرَبْ» أو «ملَكْ(وْ)راب»، انظر:

W. Leslau, *Comparative Dictionary of Geez*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987, *sub* KRB et mkrb.

جهة أخرى، فإنّ الصّيغتين «مِكْرَب/مكَوْراب» و «مُكرّبَه» يعودان إلى نفس الجذر المزدوج «ك/ر/ب//ك/و/ر/ب» الذي نجده في نفس الوقت في لغة جنوب الجزيرة واللغة الأثيوبية القديمة «الجعزيّة». يعطي الجذر «ك/ر/ب» فكرة «جمع» أو «حلف»، مثلما نجد ذلك في اسم الفاعل «مُكَرِّب»، الذي يجمع بين النّاس ويقرّب بينهم، وهو لقب ملكي يمني قديم. غير أنّ الصّيغة «ك/و/ر/ب» لها معنى «كَرَم» أو «بركة» مقترنًا بالمكان المشار إليه مثل «مكان عبادة»، «معبد». يمكن أن نعتقد، بخصوص هذا الصّف الأخير من المعاني، بأنّ التغيُّرات في الصوّامت، التي تتلاعب في اللغات السّاميّة بالجذور عن طريق التبادل الصوتمي لإثراء الدّلالات، من الممكن أن تُلحِق الجذر «ك/ر/ب//ك/و/ر/ب» بالمجموع الجذري الخصب على نحو خاص «ب/ر/ك». هذا الجذر حاضر في عدد كبير من لغات مختلف الفرق السّاميّة(٦). فقد أنتج بالخصوص الصيغة «بركة» وكلّ الصّور الزاخرة التي تقترن به. الصيغة العربيّة «مكّة» وتنويعتها «بكّة» ذُكرتا في القرآن إشارة إلى حاضرة مكّة(٧). يمكن الاعتقاد بأنّهما يشكّلان صيغتين من اللّفظ الكامل القديم يمكن أن تكونا مستعملتين كاسم طوبوغرافي. وهكذا قد يكون ضبط الصيغة «مكّة» ضبطًا نهائيًّا للإشارة إلى مسقط رأس محمّد قد تمّ في نهاية المطاف مع الإسلام.

كانت قرية مكّة القديمة تقع في بطن وادٍ تنصرف منه مياه الأمطار وتبعد حوالي مائة كيلومتر عن البحر على السّفح الغربي الذي ينحدر نحو سهل تهامة السّاحلي. وهو سهل غير صحّي، وَخِم، وقد بدا وكأنّ كلمة «تِهامة» هي تجسُّدٌ محلّي للّفظ البيْبلي [العِبراني] «تيهوم» أي «الفراغ»(٨). سيول كثيرة كانت تصبّ في ذلك الوادي في فصل الأمطار، تنهال عليه من المرتفعات المجاورة فتحفر فيه شعابًا. ثمّ إنّ أقدم أحياء المدينة، التي يُنسب كل واحد منها إلى عشيرة بارزة من عشائر القبيلة، كانت

---

(٦) يمكن أن نشير مثلًا أنّ الصّيغة «كَرَبُ» (جذر ك/ر/ب)، في اللّغة الأكّاديّة، أي بالسّاميّة الشّرقيّة القديمة، تُفيد بالضّبط مثل العربيّة مفهوم «بَرَكَة» المشتقّة من الجذر (ب/ر/ك).

(٧) اسم المكان «مكّة» مذكور في القرآن، في سورة الفتح، الآية ٢٤؛ أمّا «بَكّة»، فهي تظهر في القرآن في سورة آل عمران، الآية ٩٦؛ وهما الإشارتان الوحيدتان الصّريحتان في هذا الصدد.

(٨) على أقلّ تقدير، الجذر ت/هـ/م هو جذر مشترك؛ وهو يتّصف في اللّغة العربيّة بسِمات دلاليّة سلبيّة تمامًا: حرارة شديدة، مياه راكدة ورطوبة مرتفعة، تكثر فيها الإصابة بالحُمّى.

تُسمّى «شِعْب». كان هذا السّيل يغمر تمامًا في فترات متباعدة ما كان يعْتَبر بدون شكّ منذ القِدم بالفضاء المقدّس وذلك دون أن يوجد فيه بالضرورة معبد كما يحكي ذلك على ما يظهر كتابُ الإسلام المقدس الكبير في واحدة من أساطيره المؤسِّسة(٩): ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ (سورة ٢ : ١٢٧). إنّ التقاء مياه ضنينة في بطن وادٍ جافّ وبعض صخور ملساء يابسة من الكُوارتز أو الصوّان يمكنها أن تؤدي وظيفةَ ما يُطلق عليه في أراضٍ أخرى «موضِع مرتفِع» [الذي يُبنى فوقه المعبد]. فقط يبقى أنّ المخْيال انقلب هنا رأسًا على عَقب متخلّيًا بذلك على المطالبة بكونيّة تصوّراته. فالسّاحة المقدّسة هنا لا تقع فوق هضبة بل هي عبارة عن بطحاء(١٠). وهذا المنخفض المليء بالحصى يستقبل المياه الواعِدة التي تتسرّب في التربة لتغذّي البئر الدائم الذي يَرتوي منه المارّة وتشرب منه أنعامهم.

إنّ حكاية هاجر وهي تموت ظمأً مع ابنها إسماعيل ثمّ ينجوان بفضل عين الماء الإلهيّة هذه يسجّل، على نسق العجيب المقدَّس، المعجزة اليوميّة التي تمثّلها فوق هذه الأرض القاحلة الحركات البسيطة لاغتراف الماء في مكان غير مؤهَّل كهذا. إنّ هاجر البيْبليّة، وهي عبْدة وأمّ مصريّة، كانت قد أُطرِدت من بيت سيّدها إبراهيم حتّى يتمّ السّماح للعهد الخرافي بين قبيلة وحاميها الإلهي أن يتحقّق ويتأسّس في كنف الالتزام بنقاوة السّلالة(١١). في التصوّر الإسلامي ما بعد قرآني(١٢) تبدو هذه القّصة وهي تخرج تمامًا عن إطارها المرجعي البيْبلي لكي تطفو في إطارٍ مكانيّ آخر. القرآن نفسه، على غرار العديد من خرافات الإسلام المقدّسة، لا يعرف حكاية هاجر والبئر المكّي التي سيقع تقديمها ووضع سياقها من طرف التّفسير اللّاحق(١٣)

---

(٩) سورة البقرة، الآية ١٢٧: يتعلّق الأمر بمقطع يُصنَّف على انّه من الوحي المدني؛ وسنرى لاحقا أنّ تصوُّر «معبَد» وتخيُّله يسبِّب إشكالا.

(١٠) هذا اللّفظ القديم ليس مذكورًا في القرآن، ولكنّنا نجده مستعملًا على نطاق واسع في المأثور التّاريخي وكتب التّفاسير في العصور الوسطى؛ له مع ذلك مرادف قرآني يشير إلى الفضاء المكيّ؛ وهو لفظ «بَطْن»، بمفهوم «المُنخَفَض من الأرض الذي تتجمّع فيه مياه السّيول»، سورة الفتح، ٢٤.

(١١) خروج، ١٦ و٢١.

(١٢) «هاجر» شخصيّة يجهلها القرآن؛ وتظهر فقط في الكتابات اللّاحقة؛ انظر أسفله، الهامش ٤٩٣.

(١٣) من المرجّح أن يكون اللّفظ العربي «تفسير»، جذر عربي ف/س/ر، مبْني انطلاقًا من الجذر الآرامي PSHR. يمكن أن تكون الكلمة قد اقترِضت من الأوساط اليهوديّة المحليّة، وخاصة منها

وقصصه المتعدّدة المتعلّقة بها[١٤]. تأتي هذه الحكاية لكي تغذي من المنبع القصّة المؤسِّسة لإبراهيم المكّي التي يبدو أنّها لم يبدأ الحديث عنها إلّا في القرآن المتأخِّر بداية من الفترة المدنيّة.

إبراهيم والنبوّة القرآنيّة

يظهر إبراهيم كشخصيّة نبويّة تزامنًا مع موسى وعيسى في وحي قرآني، من الواضح أنّه من أقدم الوحي، في السورة ٨٧، الأعلى، الآية ١٩؛ فقد أصبحت فيها شخصيّة إبراهيم شخصيّة مستقلّة بالنّسبة للقصص البِيْبليّة؛ غير أنّها لم تصبح بعد مرتبطة بالموقع المكّي. فهي لن ترتبط به إلّا في وقت متأخّر جدًّا والأرجح على مراحل متعدّدة؛ الموضوع الأوّل الذي يربط إبراهيم بمكّة هو على ما يبدو موضوع إخفاء ذرّيته في مكان آمن والذي لا يشير مباشرة إلى مكّة، البلد الأمين، سورة ١٤، إبراهيم، الآيات ٣٥-٣٧ (بخصوص تسمية مكّة بـ«البلد الأمين»، انظر أيضًا السورة ٢، البقرة، الآية ١٢٦). إنّ هذا التصوّر القرآني هو تصوّر متضارب تمامًا مع القصّة التي يرويها المأثور الإسلامي التي تعود إلى فترة الخلافة والتي تبدأ بالحادثة (والقرآن يتجاهلها تمامًا) التي تمثّل هاجر وقد تُرِكت وحدها في الصّحراء بعد هروبها بعيدًا عن بيت إبراهيم. هذه الحادثة تقدّم الموقع المكّي لا بمثابة مكان أمين، ولكن كمكان خطير، تفشّت فيه السّباع، قبل أن تتحقّق فيه معجزة تفجُّر الماء. في هذه الروايات ما بعد قرآنيّة، يقع تقديم أمّ إسماعيل وقد هجرها الكّل وهي تجري وتستغيث بين الصّفا والمروة وهما الهضبتان الواقعتان شرق الكعبة. لقد ظهر ماء زمزم (انظر أسفله) بعد أن تدخّل الملك جبريل في الوقت الذي كانت فيه هاجر وابنها الصّغير يكادان يموتان ظمأً. يمكن أن نجد هذه القّصة في المصادر القروسطيّة الكلاسيكيّة من ضمنها ما نجده في السيرة النبويّة التي هذّبها ابن هشام المتوفي سنة ٢١٨ هـ/ ٨٣٣ م.

أوساط المدينة. لم يذكر القرآن كلمة «تفسير» إلّا مرّة واحدة، في سورة الفرقان، الآية ٣٣: وجاءت الكلمة على الأرجح بمعنى «البيان الحَسن»؛ فالأمر لا يتعلّق بطبيعة الحال بما سيُعرَف لاحقًا بالتّفسير الإسلامي للقرآن الذي سيختار اتّخاذ هذه التّسمية. ومع هذا، فمن المستبعَد أن تكون هذه التّسمية مرتبطة مع اللّفظة التي وردت مرّة واحدة في القرآن؛ بل يمكننا بالأحرى أن نفكّر في ممارسة لقراءة النّصوص المقدّسة معروفة جدًّا في الشّرق الأدنى، وخاصّة في الأوساط الرَّبِّينيَّة، فالآراميّة، إلى جانب معنى «شرح» نصّ مقدّس، تُعطي فكرة «فكّ عقدة سحر» أو «تفسير حُلْم»؛ انظر أسفله، الفصل الثّالث بخصوص اللّفظة القرآنيّة «تأويل».

(١٤) هذه القصص مخفيّة بين طيّات النّصوص التّاريخيّة المُخصَّصة للفترة النبويّة؛ وأقدَم ما احتُفِظ به منها يعود إلى القرن الثّالث الهجري/ التّاسع الميلادي.

إنّ التصوّر القرآني لإبراهيم كمُطهِّر للموقع المكّي وكمؤسِّس للْمِلَّة يظهر لاحقًا جدًّا في القرآن، في السورة ٢، البقرة، الآيات ١٢٥-١٣٠؛ بعض المقاطع تُشير صراحة إلى جَدل مع يهود المدينة ويقع الردّ عليهم من خلال تيْمة «حنيفيّة» إبراهيم. يأتي ذِكر إبراهيم الحنيف في عدّة مواضع من القرآن (سورة ٢٦، النّحل، الآيتان ١١٨، ١٢٠، وسورة ٣، آل عمران، الآيتان ٦٥، ٦٧). حسب القرآن، تشير هذه التّسمية إلى عقيدة توحيديّة نقيّة ظلّت غير مشوبة بالأخطاء التي سقط فيها اليهود والنّصارى. إنّ نظريّة «الحنيفيّة» تسمح لإسلام محمّد بالتّخلّص من إرث التحريف الذي يحاربه عند يهود المدينة الذين أصبحوا أعداءً له. وهكذا يمكنه أن ينخرط مباشرة في منظومة الأنبياء المؤسِّسين الذين يتحدّث عنهم القرآن بإسهاب، نوح، إبراهيم وموسى. فيما يخصّ الفترات اللّاحقة في الكرونولوجيا التوراتيّة والبيْبليّة فإنّ القرآن، في سور مختلفة من أواخر الفترة المكيّة ومن الفترة المدنيّة، يقتصر فقط على ذِكر شخصيّات مملكة العبرانيّين الموحَّدة مثل طالوت وداوود وسليمان، وذلك دون أن يذهب إلى أبعد من هذا. ثمّ يُهمِل كبار أنبياء العهد القديم التّاريخيّين مثل إرميا وأشعيا (سيقع مع ذلك إعادة إدخالهما في التقليد الإسلامي ما بعد قرآني). فالقرآن يكتفي بذكر بعض صِغار الأنبياء مثل الْيَسَع، بدون أيّ تعليق، في نفس الوقت الذي يذكر فيه بصورة مبسّطة سلسلة نسب القبائل الاثني عشرة، الأسباط، دون أن يعلّق عليها («أسباط» في العربيّة هيَ جمع «سِبْط» الذي يعني «حفيد» و «ابن الأخ أو الأخت»؛ كما يمكن أن يتعلّق الأمر بلفظ مقترض مشتقّ من الجذر السّامي «ش/ ب/ ط»: «شابط» تشير بالعبريّة إلى «القبيلة»؛ وقد دخل هذا اللفظ إلى الآراميّة والسريانيّة). ثم يأتي مباشرة ذكر شخصيّة «عيسى بن مريم».

لقد كرّس إبراهيم وابنه إسماعيل المحيط المكّي من خلال رفع البيت على «قواعدَ»[(١٥)] بإذن من ربِّهما، الذي دُعِي هنا بالاسم المقدّس القديم «ربّ»، بمعنى «حامي القبيلة» و «سيّد الأرض[(١٦)]». ولكن بالرّغم من أنّ الصّيغة القرآنيّة توحي هنا

(١٥) في فضاء القبائل الدنيوي، كلمة «ربّ» تشير إلى «ربّ الخيمة».

(١٦) البقرة، الآية ١٢٧؛ يجب ملاحظة مفردها المعرَّف، «البَيْت»، الذي يبدو أنّه يشير، في التصوُّر القرآني، إلى حدَث تدشيني؛ وهذا التصوّر يؤكّده القرآن في الآية ٩٦ من آل عمران جاعلًا من البيت المكّي أوّل بيت أُقيم على الأرض، وذلك في مقطع جدالي متأخِّر.

بتشييد بناء ثابت أو على الأقلّ فيما يخصّ أُسُسَه، فإنّ كلمة «البيت» المكّي كان بإمكانها الإشارة، قبل الإسلام، إلى شيء آخر غير «المعبد» أو «معبد ثابت» كما ينصّ على ذلك بالضّبط اللّفظ العبري «بيت» (*beth*). إذ يجب أن نتذكر أنّ كلمة «بيت» في لغة القبائل، التي من المفترض أنّها تُستَخدم كمرجع دلالي للقرآن، كانت تشير قبل كلّ شيء إلى «كلّ موضِع يُستعمَل عادة لقضاء اللّيل». ففيما عدا البنايات المستقرّة، فإنّ الأمر كان يتعلّق بـ«الخيْمة» التي يتمّ نصبها بعجالة، أو بـ«مُخيَّم» يُقام في مكان للسّكن المؤقّت. غير أنّ القبيلة ما إن تضرب تلك الخيمة أو المُخيَّم حتّى تسارع إلى إحاطتهما بمدار وقائي تُرسَم له حدود وهميّة غير مرئيّة، أي «الحَرَم»، وهو مكان المُحرَّم والمُقدَّس في آن واحد. ولم يكن يُسمَح لأيّ غريب عن المخيَّم أن يدخل إلى هذا الفضاء دون أن يُعاقب إلّا إذا طلب الإيواء والحماية من سادِن الخيمة أو من أحد أعضاء المخيّم المرموقين(١٧). قد يكون نوع المعبد الذي توحي به الصيغة القرآنيّة هو تلك السّاحة المربّعة المقدّسة، المحاطة بجدار من أحجار وضعت الواحدة فوق الأخرى، التي يبدو أنّها الشّكل الذي كانت قد اتّخذته الكعبة المكيّة البدائيّة(١٨).

إنّ هذه الطريقة في تكييف المكان وهذا التقسيم، بين فضاء مفتوح وفضاء مُغلق، فضاء مُباح وفضاء مُحرَّم، يمكن أن يوجدا، في شكل تناظُر، في المنزلة المعترف بها للأراضي المقدّسة في هذه المنطقة من الجزيرة العربيّة التي كانت هي أماكن ثابتة خلافًا لبيوت الفضاء غير المقدّس المتنقّلة(١٩). فمجرّد تحويطة توجد

---

(١٧) هذا الطّلب وجوابه يشار إليهما في لغة القرآن لتلك الفترة بالجذر «ج/و/ر» الذي يدلّ على «الاقتراب»؛ وبالمعنى القديم فإنّ «الجَار» لا يمكن أن يكون إلّا الشّخص الذي يُسمَح له بالإقامة في المخيَّم والحصول على الحماية؛ ومن ناحية أخرى فإنّ اللّفظ هو لفظ «علائقي» يشير في نفس الوقت إلى «المُجَار» و«المُجير».

(١٨) حسب بعض النّصوص التقليديّة، يتعلّق الأمر بأربعة جدران، دون سقف، على ارتفاع إنسان، وقد أشير إلى ذلك في مادّة «كعبة»، *Ka'ba, E. I.* 2, Tome IV, 333, 1ère colonne

(١٩) إذا كانت كلمة «بيت» تستعمل أيضا للإشارة إلى مكان السّكن في الفضاء الحضري؛ ويعني الغرفة التي ننام فيها أو بتوسّع إلى المنزل بأكمله، ولكن هنا فإنّ النّظام البدوي هو الذي يُستَعمَل كمرجعيّة في التّصوّر الجمعي وفي الاستعمالات اللّغويّة القديمة لمجتمع الجزيرة العربيّة القَبَلي وذلك على النّحو الذي احتَفَظ لنا بها فقهاء اللّغة العرب في القرون الوسطى.

على مقربة من بئر، في الجزء المفيد من مكّة، ويكون فناؤها محدّدًا بعلامات على الأرض، كان بإمكانها إذن أن تُعتَبر بمثابة «بيت» لقوّة حامية لذلك الفضاء الذي سيشهد بناء قرية القوافل بالقرب منه. ثمّ إنّ هذا الحوض الجافّ، الذي ستبنى فيه المدينة، وشعابه المحاذية ما فتئت هي بدورها أن ضُمَّت في فناء محميّ جديد كان يضاعف من مساحة المحيط الأوّل. هذا التّسوير المتضاعف كانت تحدّد معالمه وحدوده «أنصاب»[٢٠]. وهذا التّسييج كان موجودًا قبل الإسلام ولكنّه يبدو أنّ النّبي محمّد كان قد أكّده في السّنة الثامنة للهجرة/ ٦٣٠ م عند فتح مكّة إذ قام عند إحدى سواريها السّت ودعا. وهو لا يزال موجودًا دائمًا يؤدّي نفس وظيفته الأولى. وقد ازداد اتّساعًا أكثر إذ يشمل الآن، في نفس الفضاء، مكّة والمدينة المحرَّمتين على غير المسلمين مع أنّه لم يقع تسوّير هذا الفضاء بدائرة جديدة من الأنصاب.

بئر زمزم، وهو اسم غامض[٢١]، لا يزال هو أيضًا يُتَبرَّك به. ويُعتقد أنّ ماءه

(٢٠) لفظة «أنصاب» هو جمع ومفرده مشتق من الجذر «ن/ص/ب». وهذا الجذر يحتوي على فكرة رفع الشّيء وأقامه أو ثبّته بقوّة في الأرض حتّى يُجَل منه علامة دائمة وواضحة للعيان. وهذه حال «النصب» الذي يحدّ أرض قبيلة أو مَدار فضاء مقدّس. ولكن ينطبق الأمر كذلك على الحجارة التي تُقام لأغراض شعائريّة. في الواقع، يتعلّق الأمر بأحجار التّضحية التي يبدو أنّها كانت تُطْلى بالدّم بعد أن يُنحَر أمامها. فالأمر لم يكن يتعلّق على ما يبدو بمذابح مقدّسة كما يُقال أحيانًا. ومن الواضح أنّه في المرّات الثلاث التي ورد فيها هذا اللّفظ في القرآن كان بمعنى حجارة تضحية؛ نجد مرّتيْن لفظة «نُصُب»: المعراج، الآية ٤٣، والمائدة، الآية ٣؛ ونجد في هذه الآية الأخيرة تلميحًا واضحًا للذّبح على أو أمام الحجارة المقدّسة «وَمَا ذُبِحَ عَلى النُّصُبِ»: تصنّف معاجم القرون الوسطى لفظة «نُصُب» على أنّها جمع؛ وهذا الجمع يكون مفرده «نَصيب» الذي يشير بدوره إلى حجارة منصوبة؛ في الاستعمال القرآني يبدو أنّ لفظة «نُصُب» تفيد مع ذلك المُفرَد. كما نجد أيضًا هذا اللّفظ، في نفس معنى حجارة تضحية، واردًا في سورة المائدة، الآية ٩٠، يُفيد الجمع.

(٢١) يبدو أنّ معنى هذا الاسم كان قد أرّق مضاجع فقهاء اللّغة في العصر الوسيط. فهم يقترحون له عدّة تفاسير، البعض منها يبدو غريبًا جدًّا؛ ونحن نذكر واحدًا منها من شأنه أن يدلّنا على ما يمكن أن تكون عليه قراءة أسطوريّة بَعديّة؛ القصّة موجودة بالخصوص في دائرة الأدب الضّخمة «مروج الذّهب» للمسعودي، توفّي سنة ٣٤٥ هـ/ ٩٥٦ م: فقد قيل، حسب المسعودي، إنّ أصل تسمية «زَمَزم» من «الزَّمزَمة»، أي «مَقْمَقة الصّوت» [ترديده من البطن]، في الصّلاة مثلًا (وهذا معنى ممكن من الجذر العربي «ز/م/ز/م» الذي يُحيل إلى صوت الإنسان أو الحيوات غير المسموع تمامًا وغير المفهوم، أو صوت رعد يُدوّي من بعيد)؛ وهذا ما كان يقوم به ملوك فارس، فقد

يختصّ بفضائل إعجازيّة. هذا رغم أنّ دوره يبدو بالنّهاية دورًا ثانويًّا. فمنذ فترة نزول الوحي والكشف عن خرافة بناء إبراهيم «البيت الحرام» يبدو أنّ هذه الأخيرة، وليس البئر، هي التي استقطبت لصالحها الشعيرة الرئيسيّة. لقد كانت هذه هي الحالة قبل الإسلام حتّى وإن لم تكن في ذلك الوقت أسطورة بناء الكعبة مرتبطة بشخصيّة إبراهيم. فإذا كان من المؤكّد أن وجود البئر كان ولا شكّ أُولى دواعي تقديس المكان، فإنّه من المفترض أنّ هذا التّقديس كان يتمّ في إطار تحويل (transfert) على القوّة التي انتُدِبت لحمايته. بالفعل، إنّ وجود هذه القوّة كان يتوجّب أن يبدو ظاهرًا وأن ترتسم علامات ظهوره بشكل مباشر وجليّ داخل الفضاء المقدّس. تلك هي على الأرجح الوظيفة الحقيقيّة التي كانت للبَيت.

يمكننا أن نتساءل أيضًا عن الغاية من إقامة الكعبة، هذا البناء الغريب الذي يُستَخدَم كحامِل لقدسيّة مكّة منذ زمن غير معلوم. لقد نصّ القرآن على «الكعبة» في مرّتين متعاقبتين من سورة المائدة، يتعلّقان بأداء الحجّ والتّحضير للقيام بمنسك النَّحر المتّصل به(٢٢). في الآية ٩٧ يقع التّنصيص على مكّة صراحة بأنّها «بيت» [جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ]. وقد كان القرآن قد استعمل هذا اللّفظ منذ مدّة طويلة. فقد كان يشير بلا غموض إلى الحرم المكّي وبصفة خاصّة إلى «الكعبة»، وذلك منذ مرحلة وحي نستطيع اعتبارها مرحلة متقدّمة جدًّا. إنّ أقدم(٢٣) ورود للكلمة بالتّأكيد يَسِم صراحة وجود علاقة برَبّ حامٍ. وهذا الرّب ذُكِر في مكان آخر من قرآن تلك

كانوا إذا أتوا البيت [مكّة] طافوا به وزمزموا على بئر إسماعيل؛ وهذا التّفسير هو بالتّأكيد غير صائب تاريخيًّا؛ إذ من الجليّ أنّه ينقل أسطورة وقعت فبركتها ولا شكّ في الأوساط الإيرانيّة في العصر العبّاسي خلال القرن الثّالث الهجري/التّاسع الميلادي. إنّ كلمة «زمزم» لا يذكرها القرآن؛ والصّفة «زُمازِم» من المياه تشير إلى معنى الماء الكثير الذي يُستَخرج من البئر؛ يمكننا أن نتساءل ما إذا لم يكن هذا التّفسير هو تفسير ظرفي يكون قد نُحِت استنادًا إلى الوظيفة التي اعتُرف بها للموضع في مكّة الذي يشير إلى بئر لا ينضب ماؤه أبدًا.

(٢٢) تتعرّض الآية ٩٥ إلى النّواهي المرتبطة بالدّخول في الإحرام، قبل أداء المناسك؛ الآية ٩٧ تتحدّث عن المَنسَك في حدّ ذاته؛ وهذا المقطع القرآني يعود إلى فترة الوحي المدني وهي فترة متأخّرة على الأرجح.

(٢٣) سورة قريش، الآية ٣.

الفترة على أنّه ربّ محمّد «رَبُّكَ». ففي هذه المقاطع القديمة من الوحي نلاحظ أنّ اسم «اللّه» ما زال بعدُ غائبًا تمامًا.

على العموم، يقع إعطاء كلمة «كعبة» معنى «الحرم المكعّب». وهذا يبدو بديهيًّا بالنّظر إلى شكله الحالي. ولكن في الحقيقة هذه البديهيّة لا تسمح أبدًا بإدخالها في حدود التأريخ. وهي تتعارض مع ما يمكن معرفته عن المبنى القديم. فهذا المبنى، على ما يبدو، كان مكوّنًا في بداية إنشائه من أربعة جدران منخفضة (قيل «فوق القامة أو كانت تسع أذرع»)، لم يكن له سقف وكان قد تصدّع مرّات عديدة بل قد تهدّم بفعل السّيول الجارفة التي كانت تغمر من حين لآخر قعر الوادي. وهذا قد يفسّر التنصيص القرآني على «رفع قواعد البيت» التي تسمح، على الأقل حسب ما كان يُتصوَّر، بتأمين ثبات المبنى فوق المكان المقدّس أو على أقل تقدير السّماح بالمحافظة على رسمه وموضعه بعد تدفّق السيول العارمة بشكل خاصّ. ولكنّ هذا القول غير كاف لتحديد طبيعة المبنى تحديدًا دقيقًا. فمن الواضح أنّ الكعبة لم تكن معبدًا ولا حرمًا بالمعنى المتعارف عليه في الشرق الأدنى وعند الإغريق. كما أنّها لم تصبح، مع مجيء الإسلام، مسجدًا[٢٤]. وحتّى اليوم لا يُقام أيّ احتفال ولا أيّ شعيرة دينيّة جماعيّة داخل المبنَى. فالمناسك، من جهتها، ظلّت بأكملها تُقام خارجه، وهي تفرض على من يقوم بالطواف المحافظة باستمرار على مسافة «ثلاثة أقدام» حتّى لا يَحتكَّ بجدران الكعبة التي تُعتَبر محيط الكعبة بالمعنى الحصري. ولا يجوز له الاقتراب منها أكثر إلّا للمْسِ أو تقبيل الأنصاب التي بُنيت قرب رُكنين من أركان المبنى، شرقًا وجنوبًا. والتقليد الإسلامي يرى في هذا المبنى على أنّه يرتكز على أسس «إبراهيميّة» [الأسس التي رفعها إبراهيم الخليل] لم تقدِر على تغييرها من موضعها تلك الترميمات المتعدّدة التي أُلحِقت به لا قبل الإسلام ولا منذ مجيئه. الأمر يتعلّق بتجنّب الدخول سَهْوًا في هذا الفضاء شديد الأهمّية. والتقليد الإسلامي إذ يحرّم بدوره هذا فإنّه على الأرجح يواصل التقيُّد بممنوع قديم. وهذا المنسك

(٢٤) حتّى وإن سُمّي الفضاء المجاور لها «مسجِدًا»، فإنّ لفظة «مسجد» تعني فقط في الأصل «مكان السّجود».

الطّوافي كان يتمّ، كما كان يحصل ذلك من المؤكّد جدًّا قبل مجيء الإسلام، عبر الدوران الذي يتمثّل في الطّواف سبعة أشواط حول البيت من الشرق إلى الغرب. والجدير بالملاحظة أنّ الطواف يبدأ من الشرق للمرور إلى الشّمال، وهكذا فإنّ الدائرة التي يرسمها النّاس حول البيت يمكن أنّ تُعتَبر بمثابة محاكاة لجريان الشّمس ولكن في الاتّجاه المعاكس. فالشّمس بعد بزوغها من الشرق فإنّها تعلو نحو الجنوب قبل أن تنزل نحو الغرب، في حين أنّ النّاس يتّجهون من الشرق نحو الشّمال. من الممكن أنّ إتّجاه دوران الحجيج كانت له قيمته بما أنّ الكعبة تبدو بناءً مُوجَّهًا تُقابِل أركانه الاتّجاهات الأربعة(٢٥). نحن نعلم أنّ «الدوار»(٢٦) كان بالتّحديد يشكّل واحدة من الشعائر البارزة في الجزيرة العربية قبل الإسلام يُمارس حول الأنصاب [الرجمة] أي «بيوت إيل» وذلك حسب التعبير واسع الانتشار داخل لغات الشمال الساميّة. والصيغة ما بعد قرآنيّة «بيت اللّه»، التي تنصّ على الكعبة، تستعيد بالضّبط التعبير القديم محاولة مع ذلك إخفاء كلّ ما من شأنه أن يُذكِّر بماضٍ وثنيّ سابق.

كانت الأنصاب عادة عبارة عن صخور. ونجد عدّة أنواع منها في مكّة. وأكثرها شهرة اليوم هو «الحجر الأسود» الذي رُكِّب قرب الركن الشرقي للبناء الحالي. ومن المرجّح أنّه كان موجودًا في مكانه قبل الإسلام، مع أنّ القرآن لا يتحدّث عنه بالرّغم من أنّ الاعتقاد بفعّالية قدرته يبدو أنّه ظلّ قائمًا لم يتغيّر. وهذا

---

(٢٥) ولكن مع بعض التّفاوت، إذ إنّ الاتّجاه ليس دقيقًا؛ فالرّكن الذي وضِع فيه الحجر الأسود له وجهة نحو الجنوب الشّرقي عِوَض الشّرق؛ الأركان الأخرى على نفس الشّاكلة.

(٢٦) يمكن أن نفترض أنّه كان يخضع لنفس قواعد الدّوران، بالرّغم من أنّ هذا يتطلّب البرهنة عليه. نلاحظ مع ذلك منذ الآن أنّ الجذر «ط/ و/ ف» لا يشير فقط إلى «التنقّل الدائري»، ولكن أيضًا كلّ حركة شعائريّة ذهابًا وإيابًا أو الشّوط وهو السّعي في مسار محدّد على غرار ما كان يتمّ القيام به في مكّة بالذّات بين الصّخرتيْن المقدّستين الموجودتين في المحيط القريب من الكعبة: يتمّ الانطلاق من الصّفا في الجنوب الشرقي للذّهاب إلى الصّخرة الأخرى، المروة، الموجودة شمالًا؛ والوصول قرب هذه الأخيرة يقع في نهاية الشّوط السّابع؛ حيث كانت تتمّ التضحية زمن محمّد وعلى الأرجح قبل ذلك؛ شعيرة الذّهاب والإياب تقام إلى اليوم من ضمن مناسك الحجّ، ولكنّ التضحية اندثرت (انظر المقاطع حول الحجّ في الفصل العاشر).

الحجر الذي اقتلعه القرامطة وأخذوه معهم، سنة ٣١٧ هـ/ ٩٣٠ م، لم يردَّ إلى موضِعه إلّا بعد ٢٢ عامًا من تغييبه عندهم مقابل فدية دفعها الخليفة المقتَدر. وبالرّغم ممّا قيل عن دوافعهم التي يعتبرها الإسلام المُهيمِن دوافع مُخزية، بإمكاننا أن نعتقد أنّهم كانوا يريدون بصنيعهم هذا رفع القداسة عن المكان مع الاحتفاظ بفضائل وفعّالية الحجر، الذين استولوا عليه، لجماعتهم فقط. قد يكونون بفعلهم ذاك يُعيدون في الواقع الممارسة القديمة المتمثّلة في «النّصب المتنقِّل» الذي كان يُصاحب حيثما حلّت الجماعة التي كان بحوزتها وذلك مقابل حمايتها. فقد يكون النّصب قد نُظِر إليه بالفعل على أنّه بيت القوّة الحامية للمكان الذي يوجد فيه حتّى ولو كان ذلك مؤقّتًا ولم يكن بالضرورة مكانه الأصلي(٢٧).

توجد بالتأكيد في هذا التصوّر للمقدّس المنقول علاقة بنمط عيش وممارسة البدو الرّحل. فقد كانت الصخرة تُعتَبر رمزًا بامتياز للصّلابة والثّبات. يبدو أنّ صخورًا ملساء وصلبة قد استُعمِلت كحاوية للمقدّس. وقد كانت من ألوان مختلفة، سوداء، بيضاء تمامًا أو مُجزَّعة. من الممكن أنّ الحجر الأسود في مكّة قد كان في الأصل ضاربًا إلى الحُمرَة. والتقليد يقول بأنّه نزل من السّماء. قد يكون حجرًا بركانيًا، أو من البازلت، مثلما ما هو موجود بكثرة في المنطقة وبالخصوص في الجبال المجاورة لمكّة، مثل جبل أبو قُبيْس المشهور، وهو، حسب الخرافة الإسلاميّة ما بعد قرآنيّة، أوّل جبل خلقه اللّه. وقد قيل إنّ الأحجار التي بُنيَت بها الكعبة(٢٨) كانت قد اقتُلِعت من هذا المحيط. وكان النّاس يعتقدون بقدرة الصخور

---

(٢٧) ما زال مقال هنري لامنس حول الموضوع صالحًا إلى اليوم، حتّى وإن كانت بعض المقاطع تتطلّب المراجعة: «Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* Le caire, 1919. ثمّ أعيد نشره في *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, pp. 101-179, Beyrouth, 1928, Imprimerie catholique.

(٢٨) حول أساطير «وسَط الدّنيا» أو «سُرّة الأرض» التي تتعلّق بمكّة وتجعل من أحجار «معبدها» عصارة كلّ جبال العالم المقدّسة، انظر: Maurice Gaudefroy-Demonbynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, 31 ; «Annales du musée Guimet», XXXIII, Paris, 1923, éd. Geuthner؛ وفيما يتعلّق بالمكوث على بعد ثلاث خطوات من حائط الكعبة، نفس المصدر السّابق، ص ٢٠١، فإنّ مجمل المعطيات بخصوص الحرم المكّي، كما رآها التّقليد الإسلامي، يعرضها هذا الكتاب

المقدّسة إلى درجة أنّها تبدو بمثابة أجسام لا تتغيّر وبالتّالي فهي لا تَتْلف. في الواقع، نستطيع القول بأنّ هذه الصخور كانت لها منزِلة مزدوجة. فهي لم تكن تُفرِج عن المقدَّس وتبثّه إلّا بحسب قدرة النّاس على معرفة الإمساك به. إنّ هذه القوّة، المركّزة بهذا الشكل والمحصورة داخل أصلب جسم عُثِر عليه في تلك الأرض، كانت تستطيع إغداق كلّ ما عندها من بركات حَصريًّا لصالح أولئك الذين كانوا يحافظون عليها داخل مسْكَنها المغلق. فكان المقدّس، وهو مُثبَّت هكذا، يسافر داخل الصّخرة من مُخيَّم إلى مُخيَّم مُرتبطًا بالجماعة التي كان ينتمي إليها.

ولكنّ المقدّس كان أيضًا يتمتّع في الغالب الأعم بمكانِ إقامةٍ قار، يُعتَبَر على الأرجح بمثابة مكانه الأصلي. وهذا الأخير كان يأوي ما كان يُنظَر إليه بالتأكيد على أنّه مسكَنه الرئيسي. وكان البدو يزورونه كلّما مرّوا على مقربة منه. وعلى العموم، كانت هذه الأماكن، المقدّسة بطبيعة الحال، عبارة عن بساتين بريّة مكوّنة من أنواع من الأشجار كانت قد نَمَت في محيط بيئي ملائم كالمنخفضات الرّطبة أو جوف الأودية. فقد كانت إذن مرتبطة بوجود الماء وبالتصوُّرات المتعلّقة به. فحتّى وإن اضمحلّ في الأرض واختفى عن الأنظار ولم تبقَ إلّا آثاره بادية فقط فإنّ الماء كان دائمًا يُعتَبر بمثابة العنصر الحيوي الذي يجب الاحتفاء به وتكريمه. ويبدو أنّ الماء كان قد وقع ربطه تلقائيًا بالمقدّس في العديد من الأماكن البرّية حيث لا دور ليَد الإنسان في توفُّره [إذ يُعزى وجود الماء فيها لقوى خارقة كامنة في تلك المناطق] وذلك على عكس الماء المتوفِّر في الواحات.

وكان يُعتَقد حينئذ أنّ الرّبات والأرباب، حُماة القبائل، كانت تنزِل في بعض تلك الأشجار الكبيرة[٢٩] لتلك المواضع المشجَّرة المعزولة في البيئة التي سيُطلِق

بصورة كاملة جدًّا ولكن من وجهة نظر غير نقديّة: في حين أنّ معظم هذه المعطيات يتجاهلها القرآن تمام التّجاهل؛ وهي تبدو أنّها تتعلّق بالمراحل اللّاحقة من تطوّر العقيدة في المجتمعات الإسلاميّة في القرون الوسطى.

(٢٩) بالإضافة إلى أشجار السِّدر الكبيرة، كان الأمر يتعلّق عامّة بأصناف عديدة من أشجار الطّلح؛ وهي شجرة مذكورة في القرآن على أنّها من أشجار الجنّة، سورة الواقعة، الآية ٢٩ ﴿وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾ (والسّدر هي أيضًا من أشجار الجنّة: ﴿فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ﴾، الواقعة، الآية ٢٨). إنّ

عليها القرآن فيما بعد اسم «الأرض الميِّتة». ولا شيء كان بإمكانه أن يُحوِّل هذه الأرض إلى «أرض حيّة»(٣٠) غير السَّيْل السماوي الذي تقوده العناية الإلهيّة. فقد كانت الأرض الميّته، التي أحيتها الأمطار الرّبانيّة، تُوفِّر الكلأ للمواشي، وهو محصول ثمين ولكنّه مؤقّت وسريع التّلف. أمّا الشجرة، فهي من ناحيتها، تبدو حيّة دائمًا سواء نزل المطر أم ظلّ غائبًا طوال عدّة سنوات. وهذا بكلّ تأكيد ما يجعل الشجرة تُعتبَر حاملة للمقدّس. ونحن نعرف العديد من الفضاءات المشجّرة على بُعد بضع مراحل من مكّة من بينها الفضاء الذي كان يمثّل مقرّ سكن ربّة قريش مكّة(٣١).

ترجمة «طَلح» إلى «شجر المَوز» التي تعترضنا أحيانًا تستند إلى قراءة تفسيريّة شاذّة من وجهة نظر سياق القرآن الأصلي؛ ومع ذلك فقد اختارت الترجمة الفرنسيّة التي قام بها كزمرسكي في القرن التّاسع عشر عبارة «الموز» وكذلك هو الشّأن بخصوص التّرجمة الألمانيّة الحديثة (1979, Stuttgart, Kohlhammer) للباحث رودي باريه، ولكن مع طرح نقطة استفهام فيما يتعلّق بمدى صحّة هذه التّرجمة؛ كما نجد نفس عبارة «الموز» في التّرجمة الإنجليزيّة المتداولة (N. J. Dawood, Londres, Penguin Classic, 1956)؛ من ناحيّته يقدّم أندريه ميكال التّرجمات الفرنسيّة المتواجدة التي يختار العديد منها لفظة «الموز»؛ وهو يعرض وجهة النّظر التّفاسير المأثورة في كتابه (André Miquel, *L'Evénement*. Le Coran: sourate LVI, 174-176, Paris, Odile Jacob, 1992) الذي خصّصه لدراسة سورة الواقعة. كما أنّ لفظة «سمورة» هي تسمية أخرى لشجرة الأكاسيا كانت شائعة في اللّغة القَبَليّة العتيقة، ولكنّها ليست لفظة قرآنيّة، وقد كان يُعتَقَد أنّ ربّة قبيلة قريش قبل الإسلام كانت تسكن أكمة من شجر السمرة؛ يمكن أن نعتقد أنّ لفظة «طلح» لم تُستخدَم في القصص المقدّسة عند مجيء الإسلام للإشارة لحدث وثنيّ وذلك بسبب المعنى القرآني الذي أُعطِي لها.

(٣٠) سورة العنكبوت، الآية ٦٣، ﴿فَأَحْيَا بِهِ [الماء] الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا﴾.

(٣١) الأمر يتعلّق بالأكمة التي يُقال لها «نخلة» التي تحتوي فيما يبدو على نَخْل يكون بالضّرورة نخلًا بريًّا، أي ينمو، حسب رأينا، بصورة تلقائيّة، كما تحتوي أيضًا على أشجار أخرى منها أشجار الصّمغ العربي الثلاث الشّهيرة التي يُقال إنّ العُزّى كانت تسكنها؛ ويبدو أنّ هذه الأخيرة كانت ربّة قُريش قبل أن تستحوذ على مكّة، على الأرجح في أواسط القرن الخامس الميلادي، بعد أن تغلّبت على قبيلة خزاعة التي كانت موجودة هناك قبل قريش إذا صدّقنا القصص التقليديّ للفترة الإسلاميّة؛ فالمكان المُسمّى «النّخلة» يكون له واديان قريبان وعلى الأقل بئر ماء كان يُستخدَم بانتظام مكانًا للاستراحة في الطّريق الرّابطة بين مكّة والطّائف؛ وواديا النّخيل هذان يُقال إنّهما كانا موجودَيْن على مرحلتيْن شرق مكّة (مسيرة ليلتيْن حسب كتاب معجم البلدان لياقوت الحموي، الذي توفّي سنة ١٢٢٩ م)؛ وبئر نخلة كان أيضًا معروفًا في التّاريخ المقدّس للفترة المدنيّة من حيث إنّه كان مسرحًا لحادثة حصلت بين أتباع محمّد وقافلة من بسطاء الحال كانوا من مكّة وينتمون بطبيعة الحال لقبيلة قريش التي أجبرت محمّد على الهجرة وطرده من صفوفها قبل ذلك بأقلّ من عاميْن؛ وهذه الحادثة تُعتبَر أنّها هي المقصودة بما أشار إليه القرآن في سورة البقرة، الآية

ولكن، إذا أردنا محاولة أن نفهم بالتّحديد الدور والوظيفة الخاصّين بالقوى المسيطِرة داخل الأشجار والصّخور المقدّسة في الجزيرة العربيّة، فمن المستحسن تجنُّب وسمها بالآلهة تماشيًا مع الأساطير والمعتقدات الأجنبيّة على هذه البيئة. فإذا قمنا بذلك، فإنّنا نسقط في اقتباسات التصوّرات والمعتقدات التي كان الشرق الأدنى قد أعطى عنها الكثير من الأمثلة في الفترتين الهلّينيّة والرومانيّة. ومع ذلك، ومن الغرابة بمكان، ملاحظة أنّ العديد من الباحثين الفطاحل تبنّوا في الفترة المعاصرة هذه الاقتباسات.

للإشارة إلى أسياد أو سيِّدات الصخور والأشجار المقدَّسة، إله أو إلهة، حُماة القبائل، كانت اللفظتان «ربّ» و «ربّة» تُستخدمان كإسم عام، يُضاف إليه عادة اسم عَلَم. ويبدو أنّه كانت لهذا الاسم العام وظيفة ترمز إلى خصْلة مميَّزة وتشير إلى سلطة فاعِلة. فقد كان، إنّ صحّ القول، عبارة على كلمة تحت الخدمة [مُجنَّدة]، لها قيمة سحريّة. فمن كان يدعوها، كان يُطلقها محاولًا بذلك مثلًا إصابة أحدهم بشلل أو بغية تأمين حمايته الشخصيّة في لحظة خطر كبير. عبارة «ربّ» مشتقّة من جذر موجود في معظم اللّغات الساميّة. فهي ترمز إلى العظمة، وإلى الوفرة، وبمعنى أوسع إلى التحكُّم والسّلطة دون أن يكون ذلك مرتبطًا بالضرورة بالمقدّس. ويبدو أنّها في الأصل لم تكن لها أيّة علاقة بالفضاءات السماويّة. فصيغة القرآن المكّي الشهيرة التي تتحدّث، في سورة يظهر أنّها مركَّبة، عن «رَبُّ الشِّعْرَى»[٣٢] لا تزال تتطلّب أن يقع تحليلها في سياقها الخاصّ بها. يمكن أن تكون لها قيمة استعاريّة، هذا إلّا إذا كانت تنتمي إلى لحظة وحي تجعل من «ربّ» القرآنيّ سيّد كلّ الفضاءات الممكنة، الأرضيّة منها والسّماويّة، وهذا ما لم يكن بالضرورة حال «الأرباب» و«الربّات» حُماة القبائل في العصر الوثني.

٢١٧؛ فالآية تتحدّث عن عدم التزام المسلمين بالأشهر الحُرم إذ قتلوا أحَد المكيّين من تلك القافلة في تلك الحادثة التي وقعت خلال شهر رجب (وهو مبدئيًا شهر من شهور الرّبيع)؛ والحال أنّ تحريم القتل كان يجري طوال الفترات المقدّسة، في الخريف (ثلاثة أشهر: ذو القعدة، ذو الحجّة، محرّم) وفي الرّبيع (شهر واحد)؛ يحاول النّص القرآني التّقليل من شأن الحادثة التي يبدو أنّها أحدثت ضجّة حتّى بين صفوف المسلمين.

(٣٢) سورة النّجم، الآية ٤٩.

في اللغة العربيّة، يبدو أنّ حيّز استعمال عبارة «ربّ» له ارتباط، في سياقه ما قبل إسلامي -وحتّى أيضًا في سياق أوّل الإسلام المكّي- بفكرة التحكُّم في موضع أرضي. وهذا الموضع، الذي كان دائمًا يُعتَبر بمثابة فضاء محصور، يمكن أن يُتصوَّر على أنّه يتماثَل ويرمُز للحدود الترابية لقبيلة مّا. في حالة مكّة، العديد من الأحجار المقدّسة التي كانت داخل حرم الكعبة الحاليّة من المفروض أنّها كانت تُعتَبر بيوتًا لهذا الرّب أو لتلك الربّة. وحجمها الصغير عادة على غرار حجم الحجر الأسود يمكنه أن يضعنا على طريق الأصنام المتنقِّلة من أصل بدوي، أو على أقلّ تقدير أصنام كانت بحوزة جماعات كهذه وجلبتها إلى هذا المكان. ثمّ فيما بعد يمكن أن تكون قد ثُبِّتت على عين المكان، وذلك ربّما بحكم توطُّن الجماعة، التي كانت تمتلكها، في هذا الموضع، أو لأسباب أخرى قد تكون مرتبطة بالشّعائر الخاصّة بالمدن الواقعة عند نقطة تقاطع الطرق التجاريّة والتي تنزل بها القوافل. ويمكن كذلك أنّ تكون هذه الأصنام محمولة هي بعينها أو تُحمَل مكانها أصنام زائفة. فبعض المؤشّرات تدعونا إلى الاعتقاد بأنّه كان قد وقع حمْل أصنام إلى ساحات المعركة وذلك وبكلّ تأكيد لأغراض رمزيّة أو سحريّة؛ ويبدو أنّ بعض المقاطع من السيرة النّبويّة تسمح بطرح هذا الافتراض(٣٣).

وهكذا فإنّ البيت المكّي الذي يتحدّث عنه القرآن منذ أقدم فترات الوحي قد تكون هي الصخرة ذاتها وليس مجموع البناء الذي سيصبح في نهاية الأمر حاملًا له. في فترة أولى، هذا البناء الذي لم يكن بالتأكيد يبدو على الشكل الذي نعرفه عليه اليوم، قد يكون إذًا قد لعب أدوارًا ثانويّة. ولكن، إذا كان علينا أن نختار الربط بين الرّب والصخرة وليس بين الرّب والبناء، حينها يُطرح السؤال لمعرفة التصوُّر وكيفيّة

(٣٣) H. Lammens، مصدر مذكور سابقًا، ص ١٠٣، يُعطي إشارة تتعلّق بفترة معركة أُحُد التي قد تكون قد دارت رحاها أمام المدينة، سنة ٣ هـ/ ٦٢٤ م؛ وهذه الإشارة تتحدّث عن نقل ربّتَيْن: العزّى، ربّة قريش المكّيّين وحاميتهم، واللّات، الرّبة الحامية لقبائل الطّائف (التي كانت تشترك في المعركة كحليفة لأهل مكّة)، الطّبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج ١، ١٣٩٥، طبعة ليدن. هذا المعطى لم تنقله المصادر القديمة الأخرى التي تتناول السّيرة النبويّة. ونحن إذ لا نستطيع الحسم نهائيًّا في مصداقيّتها، إلّا أنّها بإمكانها أن تمثّل مؤشّرًا يتطلّب التأكُّد منه.

حدوث عمليّة الاستبدال والمرور من أحدهما إلى الآخر. هل كان هذا اللّبس موجودًا في زمن محمّد، وفي هذه الحالة هل كان المعنى القديم لعلاقة البيت بالصّخرة لا يزال ملموسًا بعد؟ حتّى وإن كان هذا السؤال يظلّ بدون جواب، فإنّ مثل مسلك هذه الفرضيّة يستحقّ على الأقل أن يَبلُغ مداها. ولكنّ هذا لم يقم به أحد إلى حدّ الآن.

قد يكون من المهمّ أن نحاول معرفة ماذا كان المقصود به عندما كان القرآن المكّي القديم يتحدّث عن «رَبّ البَيْت»[٣٤]، ويطلب من قريش أن تَعبُده، وذلك قبل أن يُثار أيّ رابط يربط الكعبة بإبراهيم. فُهِمت هذه الصيغة دائمًا على أنّها تُشير إلى البناء برمّته. وقد لاحظنا أنّ هذا لم يكن يمثّل إشكالًا. فهل هذا يعني أنّ المكيّين لم يكونوا فعلًا يؤدّون الشعائر لحاميهم المحلّي، أي «ربّ البيت»؟ الشيء الذي قد يكون صعب التصديق. لقد كانوا تجّارًا على غاية من الحكمة وعلى إدراك كبير بمصالحهم، الشيء الذي يمنعهم من ارتكاب مثل هذا التهوّر. والدليل على ذلك أنّ القرآن المكّي عامّة لا يتّهمهم بإهمال «آلهتهم»، ولكن على العكس من ذلك، فهو يتّهمهم بالتمسّك المستميت بإيمانهم بتلك الآلهة التي كانوا ينضوون معها في نفس «الولاء»[٣٥]. وهكذا فإنّ الاتهام الذي كان موجّهًا لهم لم يكن يتعلّق بقلّة تديُّنهم ولكن بازدرائهم وتغافلهم عن شخصية الإله الذي يقدّمه لهم القرآن.

---

(٣٤) سورة قريش، الآية ٣.

(٣٥) إنّ تحديد علاقة «الولاء» للقوى الخارقة، في القرآن الذي يستعمل من جديد ولا شكّ استعمالات اللّغة المحليّة، تتمّ أساسًا انطلاقًا من الألفاظ المختلفة المشتقّة من الجذر «و/ل/ي» الذي يدلّ على «القرب المباشر»؛ والأمر يتعلّق في نفس الوقت بالقوى الوثنيّة وقوّة الدّين الجديد التي ستتفرّد شيئًا فشيئًا. إنّ لفظة «وَليّ»، في المفرد، غالبًا ما تشير إلى اللّه في القرآن المكّي المتأخّر أو ما نزل منه في المدنية. إذ سنجد مثلًا تحديدًا إيجابيًا في القرآن، سورة آل عمران، الآية ٦٨ ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ وتأكيدًا بالنّفي في سورة البقرة، الآيتان، ١٠٧ ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، ١٢٠ ﴿مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾. أمّا المقاطع القرآنيّة التي تعطي أمثلة عن هذه اللّفظة في صيغة الجمع «أَوْلِياء»، يبدو أنّها تعود إلى فترة أقدم (الجاثية، الآية ١٠ ﴿وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ﴾، أو العنكبوت، الآية ٤١ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ﴾). وهذه الاستعمالات تستمرّ في الفترة المدنيّة أيضًا. واللّفظة يمكن كذلك أن تشير إلى الأولياء في الأرض الذين لا يمكن التّعويل عليهم، سورة النّساء، الآية ١٤٤ ﴿لَا تَتَّخِذُوا

فإذا كان هذا هو منطق القرآن الذي لن يُناقِض نفسه طوال فترة الوحي المكيّة، فهل يمكننا أن نعتقد بشكل معقول أنّ سكّان مكّة كانوا قد تظاهروا عن قصد بالتّغافُل عن «ربّ البيت» هذا السّاكن في الموضع المقدّس الذي اختار أكبر أعيان عشيرتهم أن يُقيموا على مقربة منه، في أسفل مكّة على مشارف من البئر؟ لقد كان المكيّون من أصل بدوي. وكانوا على الأرجح مثل معظم من سبقهم من الجماعات التي شغلت المدينة، هذه المدينة التي كان وجودها مرهونًا فقط بالمبادلات التجاريّة وحركة القوافل وليس بالفلاحة في الواحات. قد تكون مكّة هي التي ينصّ عليها التعبير القرآني في سورة إبراهيم[٣٦]، ولعلّه التعبير الذي يمثّل أقدم شهادة قرآنيّة على إبراهيميّة مكّة: ﴿وَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾. وربّما يجب البحث عن جذر المشكل في أصل القبيلة الخارجي عن المدينة.

يمكننا أن نفترض أنّ قريشًا، قبيلة محمّد، قبل أن تستقرّ في مكّة، على الأرجح حوالي منتصف القرن الخامس الميلادي[٣٧]، كانت من البدو الرحّل تتنقّل داخل منطقة نخلة على مسيرة ليلتين شرقيّ مكّة. ربّما كان هذا المكان بالفعل المسكن

الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾، أو الولاء للشّيطان الذي لا طائل من ورائه، سورة مريم، الآية ٤٥ ﴿فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾، سورة النّحل، الآية ٦٣ ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، سورة النّساء، آية ٧٦ ﴿فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ﴾، إلخ.

(٣٦) سورة إبراهيم، الآية ٣٧.

(٣٧) تضع سلسلة النّسب التقليديّة «قُصيّ»، أوّل أفراد القبيلة الذي يُروى أنّه استولى على مكّة، على بعد خمسة أجيال بينه وبين محمّد. بداية من هذا الأخير تكون سلسلة الأجداد محتوية على أسماء عبد اللّه (أبو النبيّ القادم، الذي قيل إنّه توفّي باكرًا قبل ولادة ابنه)، عبد المطّلب (الجدّ الذي سيكفل اليتيم)، ثمّ هاشم (الذي سيُعطي اسمه لبني هاشم بمَن فيهم أحفاد محمّد من ابنته فاطمة، وأبناء عمومتهم العلويّين والعبّاسيّين). عبد مناف هو الأب المشترك لبني أميّة الذين سيخرج منهم الخلفاء الأمويّون، من جدّ وسيط يُدعى أميّة، وهو كذلك جدّ بني هاشم عبر أبيهم هاشم. قصيّ هو أبو عبد مناف. وقد أعطى لأبنائه، ويبدو أنّ هذا تمّ للمرّة الأولى في هذه القبيلة، أسماء تبدأ بـ«عبد». يُقال إنّ أحدهم كان قد سُمّي «عبد الدّار»، وهو ما يُحيل على الأرجح إلى «خِدْمة» الكعبة المكيّة، في حين أنّ واحدًا آخر يُروى أنّه كان يحمل اسم «عبد العزّى»، اسم الرّبّة الحامية لقبيلة قريش التي ظلّت تُقام لها الطّقوس بعد أن نقلتها معها إلى المكان الجديد الذي استولت عليه.

الرئيسي لرَبَّتِهم التي كانت تحمل اسم «العُزّى». وكان هذا الاسم المقدّس، رمز الكفاءة والفاعِليّة، معروفًا ومستعملًا في أنحاء أخرى من الجزيرة العربيّة تصل حتّى سهوب الفرات في منطقة تَدمُر(٣٨). غير أنّ هذا لا يعني أنّ التصوّر والإيمان بها كانا بالضّرورة مُتماثِلين في كلّ مكان، ناهيك عن أن تكون العُزّى قد اقْتُرِنت بشكل مُوحَّد لتجسُّدٍ مّا للإلهة الإغريقيّة أفروديت، رامزة علاوة على ذلك إلى كوكب الزُّهَرة، في دوْرٍ من دوْرَيها، ألا وهو دور نجمة الصّباح ذات التأثير القويّ [آلهة مُحارِبة كانوا يَخْشوْنَها أكثر من غيرها من الآلهة] كما ذهب إلى ذلك البعض(٣٩). وهذا يدلّ على رؤية توفيقيّة بين المعتَقدات لا نعرف كيف يمكن لها أن تَنْطَبق على مجتمع الجزيرة العربيّة القَبَلي. وبالفعل، يبدو هذا الوسط السوسيولوجي، أكثر من أي وسط آخر، وكأنّه كان يميل إلى تقسيم ولاءاته للقوى الماورائيّة وفصل بعضها عن بعض. ويبدو أنّ الطّابع المُهيمِن الذي طغى على هذا الوسط هو عقده مع آلهته تحالفات خاصّة ليست أبدًا مشتَرَكة بين قبائل مختلِفة. يجب، حسب رأينا، أن يؤخذ الحجّ، حجّ الاستسقاء في الخريف، بعين الاعتبار على حِدَة. إذ أنّه يبدو غير متعلّق بالأرباب ولا بالرّبّات القبليّة ولكن بتلك التي يمكن أن نُطلِق عليها «شياطين» القَحط. فالأمر يتعلّق قبل كل شيء بالشّمس، آلهة أُنْثى عندهم، والقمر، وهو على العكس إله مُذكّر، وأيضًا بالشِّعْرى، نجم «يَسْقُط» في الصّيف(٤٠)، التي يجب أن نشير إلى أنّ اسمها، وهو على الأرجح اقتراض من الإغريقيّة Zeirios، قد عُرِّب

(٣٨) بخصوص انتشار هذه الأسماء من منطقة النبطيّين العربيّة إلى البتراء والحِجْر وتدمر، ومناقشة الدّراسات السّابقة، انظر: René Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam*, Paris, Geuthner, 1922, *sub* Ouzza, 45, 90, 102.

(٣٩) René Dussaud, *op. cit.*, 142.

(٤٠) في عالم قبائل الجزيرة العربيّة يبدو أنّ تمييز النّجوم كان يتمّ حسب سقوطها فجرًا أو ما يُسمّى «الشّروق النَّجْمي»؛ تسقط كواكب الأنواء الرّئيسيّة عند الفجر، في أفق شرقًا في الشّتاء، تقريبًا من شهر نوفمبر إلى شهر فبراير، مع انقطاع في شهر يناير، فترة قارسة وجافّة؛ ويقع ترقُّب المطر ابتداء من اليوم الثّالث عشر بعد السّقوط الفجري؛ ولكنّ هذا الترقُّب لا يتكلّل دائمًا بهطول الأمطار؛ فكواكب الجفاف، مثل الشِّعرى اليمانيّة كانت تسقط في أشدّ فترات الصّيف حرارة، أي في يوليو؛ ويبدو أنّ النّاس كانوا يخشون عودتها التي كانت تعني قدوم صيف أبديّ؛ انظر فيما يلي، الهامشين ٥٤٩، ٥٦٤ بخصوص كوكبَي الشِّعرى وسُهَيل؛ وهذا الأخير هو أوّل كوكب ساقط كعلامة على نهاية الصّيف وبرودة الجوّ؛ وقد اعتبر أنّه مكلّف بمنع عودة الشِّعرى.

ورُكّب هو أيضا في صيغة مصدَر مؤنّث. وعلى أيّة حال، يجب علينا أن نتفحّص على حدة كلّ ما لا يتعلّق بمجال شبه الجزيرة العربيّة بالذّات، وهذا شأن الممالك العربيّة المُحاذية لها مثل مملكة النّبطيّين في شمالي شرق الجزيرة وتخومها الفلسطينيّة والسوريّة، وكذلك الحال بالنّسبة لوضعيّة تَدمُر في السهب السوري جنوب الفرات. فالأمر يتعلّق، في كلا الحالتين، بمملكتَيْن تعتمدان على تجارة القوافل واللّتيْن يمكن اعتبارهما حالتيْن هَجينتَيْن. فقد أصبح سكّانهما، من ناحية، وبحكم كونهم هم أيضًا أصحاب قوافل تجاريّة، يتحكّمون، إن لم يكن في أراضٍ قبَلِيّة متعدّدة، فعلى الأقل في المسالك التي تتوغّل عميقًا في الفضاءات القبَليّة. ومن ناحية أخرى، فهم يجدون أنفسهم على صِلة مباشِرة ودائمة مع الفضاءات المستقِرّة لحضارة القوس الفلسطيني-السوري-الفراتي الرّاقية والتي كانت مُشْبَعة منذ أمد طويل بالثّقافة الهلّينيّة ثم ستكونه في المستقبل القريب بالثّقافة الرّومانيّة. لا نستطيع أن نَعزُو للقبائل العربيّة في مُجْمَلها الطريقة التي نظَّمت بها هذه الممالك لحسابها الخاصّ علاقتها المُعقَّدة مع المُقدَّس، وهي طريقة على الأرجح تمّت لقاء تهجينات مُتعدِّدة قد تُبرِّر وصفها بأنّها تمارس مذهبًا تلفيقيًّا (syncrétisme).

قبل استقرارها في مكّة، كانت قريش تسكن أرضًا قَبَليّة عبارة على سفح جبل تجوب أرجاءه أودية مؤقّتة الجريان وهو يقع على الجانب الغربي لهضبة نجْد، في أسفل سلسلة جبال الطّائف. هذه الأرض المائلة كان يحدّها شمالًا حاجز منيع يتكوّن من صحراء سوداء المتمثّلة في الحرّة الكبير البازلتيّة التي تنتهي على بعد ٣٠٠ كلم إلى شمال مُنخَفَض واحة المدينة. وليس هناك من شكّ في أنّ قريش عندما استقرّت في مكّة بقيت وفيّة لسيِّدة نَخْلَة [وهو موضع قرب سوق عُكاظ]. وكانوا بكلّ تأكيد يحملونها معهم، داخل صَنم حجريّ لا نعرف عنه في الحقيقة شيئًا يُذكَر، سوى أنّه لم يكن على الأرجح مُجسَّمًا مثلما كانت أحيانًا وجزئيًّا أصنام العربيّة اليمنيّة. فهل هذا يعني أنّهم كانوا في الوقت الذي يواصلون فيه تأدية الشعائر لها في كل مرّة يمرّون بموضع نَخلَة نفسه، كانت هي التي يواصلون تبجيل خدمتها قبل غيرها في مكّة؟ في هذه الحالة يكونون قد قاموا بذلك بالتّأكيد على حساب الأصنام الأخرى الموجودة على عين المكان والتي كانت أقدم من هذه الآلهة حديثة العهد.

ومن المرجّح أنّ مَن يُسمّيه القرآن ﴿رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ في السورة ١٠٦ (قُرَيْش) كان يسكن في واحد من هذه الأصنام، ربّما يكون الحجر الأسود، وهذه السورة تخاطِب مباشرة، وبالتّحديد، قبيلة محمّد. ومع ذلك لا شيء يدلّنا على أن الأمر يتعلّق هنا بالإله الغامض «هُبَل»، وهو اسم أصله مجهول، الذي لم يَرِد ذكره في القرآن(٤١). وهو كما نعرف مَن سيَفضَحُه التقليد ما بعد قرآني بالإجماع على أنّه الرّب المكّي العظيم الذي يكون قد اغتَصَب مكان اللّه والذي لم يستطع التعرُّف عليه إلّا محمّد، النّبي المُلهَم، بفضل الوحي الذي أُنزِل عليه.

بما أنّنا الآن ليس في مقدورنا تدبُّر هذا الأمر الشّائك الذي يندرج أحيانًا في سياق جِدالي، والذي يطرح العديد من الألغاز التي يجب أن نعود إليها لاحقًا، لِنُحاول الوقوف عند أحداث متواضِعة أكثر ولكنّها أفضل ثبوتًا. كانت مكّة تمثّل بما لا يدع مجالًا للشّك، في قلبها المقدّس، مجموعة من الأصنام المتعدِّدة، إذا لم يكن ذلك منذ البداية فعلى الأقل عَبْر تراكماتِ إسهامات متتالية. إذا ما أخذنا كلّ هذا في الحسبان فإنّنا نلاحظ أنّ فرضيّة وجود علاقة بالحجر أكثر منها بالمبنى في مُجمَله تبدو أكثر إغراءً. بحسب القرآن، كان أهل مكّة يسيرون إلى التّهلكة لأنّهم كانوا قد أخطأوا عبادة الإله الحقيقي. ولكنّ المصادر الإسلاميّة ما بعد قرآنيّة لا تقدّم لنا أيّ توضيح حول هذا الموضوع. وتلك التي تندرج في إطار التّفسير لا تُشير إلّا إلى «اللّه» الذي يجهَلُه القرآن القديم تمامًا. ولذلك فإنّ الاستدلال يجب أن يأخذ

(٤١) حسب R. Dussaud, *op. cit.*, 134، الذي يستعيد الدّراسات المتخصِّصة، يكون هُبل واحدًا من الأسماء التي تحمل اسم إله وُجِدت في النّقوش الثّموديّة، أي في منطقة الحِجْر النّبطيّة. والتّقليد المقدّس الإسلامي بعد مجيء القرآن، كما ورد في مؤلّفات الفترة العبّاسيّة، بداية من القرن الثّالث الهجري/التّاسع الميلادي، يقدِّم هُبل بمثابة صنم في صورة إنسان جاء به إلى مكّة سيّد قبيلة خزاعة التي كانت تحتلّ المدينة قبل قريش، انظر الأزرقي، توفّي سنة ٨٣٧ م، في كتابه أخبار مكّة، ج ١، بيروت، ١٩٧٩، ص ٦٥. إنّ المادّة التي يقدّمها هذا المصدر غير قابلة للتّأريخ. من الغريب ملاحظة أنّ اسم هُبل لم يرد في القرآن، في حين أنّنا نجد مذكورًا فيه العديد من أرباب وربّات الجزيرة العربيّة. أسماء ربّات غرب الجزيرة الثّلاث مذكورة في القرآن، في سورة النّجم، الآية ١٩ (اللّات، والعزّى ومناة: وهو مقطع مُتَبَقٍّ من «الآيات الشّيطانيّة»)؛ والقائمة الثّانية أكثر اتّساعًا؛ فهي تحتوي على أسماء خمسة أرباب ينتمون إلى مناطق نائية أكثر، سورة نوح، الآية ٢٣.

كامل حرّيته وأن يتأمّل قبل كلّ شيء القرآن وحده وسياقه الخاصّ به. غير أنّه لم يجْرُؤ أحد أبدًا إلى اليوم للقيام بذلك، وهذا ربّما بسبب ثِقَل التقليد المقدَّس ما بعد قرآني والكمّ الهائل من الوثائق التي انبثقت منه بداية من القرنين III هـ/IX م وIV هـ/X م. وهكذا رأينا أنّ القرآن كان يُقرَأ، في الغالب الأعم، انطلاقًا من التّفاسير. وما كان مُتوَقَّعًا في الوسط الإسلامي هو أقلّ من ذلك بكثير في دوائر دارِسي القرآن المعاصرين، فضلًا عن أنّ بعضهم من مُترجِمي كتاب الإسلام المقدّس الكبير. وهذا يعني أنّ كرونولوجيا نزول القرآن، كما يُريد أن يُفهِمنا التّفسير الإسلامي وكما تُقدِّمها تحاليل العلماء غير المسلمين المتخصِّصين في القرآن، يجب إعادة بنائها، في جزء كبير منها، طِبقًا لمعايير جديدة.

لقد كانت الحاضرة المكيّة، عبر الزّمن، مأهولة تِباعًا بجماعات قَبَليّة مختلفة. ويمكن أن تكون قد جلبت إلى محيطها، وأحيانًا ثبّتت، إن لم تكن «الأصنام» التي نُسِبت إليها من قِبل التقليد الإسلامي ما بعد قرآني، أو على الأقل بعضًا من رموز ساكنيها المقدّسة، تلك الرّموز التي كانوا قد عقدوا معها تحالفًا قبل أن يستقرّوا في المكان. إنّ لفظة «أوْلِياء»، التي تشير في القرآن إلى هؤلاء «الأحلاف» المُهمِّين، صريحة صراحة تامّة إذا قبلنا قراءتها حسب المعنى القديم. كانت هذه الأنصاب، التي فقدت المدينة بكلّ تأكيد مغزى وجودها الأصلي، وربّما لكي تُضْفي عليها مَغْزى آخر، تَشْحَنها فكأنّما تزيدها في كلّ مرّة قداسة إضافيّة. وهذا في نهاية المطاف ما كان المُهمّ في الأمر. فمن هذا الماضي ذي التّراكمات المعقَّدة هناك بعض الرّموز ظلّت بكلّ وضوح حيّة، مُتخطِّية بذلك أيّ تغيير عَقَدي حتّى ذلك التّغيير الراديكالي الذي أدّى إلى ظهور الإسلام واستمراره. يبدو أنّ الحجر الأسود كان الرّمز الرئيسي من بين رموزِ ماضٍ غابر. وبالرّغم من أنّ هذا الماضي قد نُسي وكُتِم، في جزء كبير منه، إلّا أنّه ظلّ مع ذلك قائمًا بحكم تواجده الملموس على أرض الواقع.

في كلّ الحالات، ومهما كان جِنس القوّة الكامنة في الحِجارة، فإنّنا نكون بصدد التّعامل مع نُصب. يمكن أن يكون هذا النّصب، الذي لا يُعرَف أصله ولا من

أين أتى، قد أُدْمِج في مرحلة يَعْسر تحديدها داخل محيط مُتَخَيَّل. من المرجّح أن يكون هذا مؤشّرًا على إعادة توظيف هذه الأنصاب وحتّى على تغيير مهامها. وبالتّالي، فإنّ النّصب، حتّى وإن كان بَدويًّا أي مُتنقِّلًا، كان يجد نفسه مستقرًّا في عين المكان. وكانوا ينقلون كلّ قدسيّة المكان على كاهله في نفس الوقت الذي يتحوّل فيه إلى نُصب مُدَجَّن، بل ويُدجَّن مرّتين، إذ بالإضافة إلى أسر الحجارة الذي هو فيه فهو يُصبح أيضًا بمثابة حجر زاوية شُيِّدّ في جدار من الجدران الدّاعمة لما سيصبح المبنى الذي نعرفه اليوم [الكعبة].

كانت هناك أيضا أنصاب أخرى في قلب الحرم المكّي بعضها ما زال قائمًا إلى اليوم. وإن لم تُحافِظ على تاريخها الأصلي فإنّها على الأقل حافظت على نصيب لا يُستهان به من قدسيّتها. فالحجر الأسعد له أيضًا وظيفة حجر زاوية. وهو موجود في الرّكن الجنوبيّ للمبنى الحالي، أي الرّكن اليماني إشارة إلى وجهة اليَمَن السّعيد(٤٢). المبنى المكّي، بالمعنى الضيّق، يمثّل في الواقع، وفي شكله الحالي، مجموع نُصبيْن. والحرم المقدّس الذي يحيط به يمثّل من جهته مجموعًا متعدِّد الأنصاب. فهي بالفعل تضمّ العديد من الصّخرات المقدّسة خارج الكعبة. وهو مجاورة لها مباشرة حسب ترتيب يحمل بالتأكيد معنى مّا. في الشّمال الشرقي، غير بعيد عن بئر زمزم، توجد الصّخرة التي يُطلَق عليها «مَقام إبراهيم». وقد ربطتها الأسطورة الإسلاميّة ما بعد القرآنيّة ببناء الكعبة. ويُحْكى أنّ إبراهيم، النّبيّ مُشَيِّد الكعبة حسب القرآن، كان يضع قدميه عليها وهو يضع آخر حجرٍ في المبنى. وفي محيط هذا المَجْمع توجد علاوة على ذلك صَخْرَتا الصّفا والمروة المقدّستان واللّتان سبق أن ألمحنا إلى دوريْهما عندما تعرّضنا لأسطورة هاجر ما بعد القرآنيّة.

---

(٤٢) الحقل الدّلالي للجذر العربي «ي/م/ن» غنيّ جدًّا ومشحون بالقيم الإيجابيّة؛ وتشير مشتقّاته في نفس الوقت إلى الوفرة وبحبوحة العيش، «اليُمن» يدلّ على الجانب الأيمن أو أداء اليمين (يُدّى باليد اليمنى)، «يمين»، «يَمَن»، هي المنطقة الجنوبيّة والواقعة على يمين مَن يقف مُتعبِّدًا ووجهه نحو الشّرق؛ وبالتّضاد، الشّمال يدلّ إمّا على فضاء محايد (وهو المكان الذي كانت القبيلة تعقد فيه اجتماعاتها)، وإمّا على فضاء سلبي؛ وبلاد الشّمال، بعبارة أخرى سوريا، تُدعى «الشّام»؛ كما لو أنّ اسم المكان هذا أُرجع اشتقاقه إلى الجذر «ش/أ/م»، الذي يمكن أن يُفهم كدلالة على أرض «الشُّؤم».

إنّ وضع الموقع المكّي بمُجمَله في مجموع متناسِق من خلال القصص المقدّسة التي تُروى عنه لا يعني أبدًا أنّ هذا التّصوّر للمكان كان قد وُجِد قبل الإسلام في شكله الذي نعرفه اليوم. من المؤكّد أنّ «التّلبيس البِيْبلي» بالكامل للموقع المكّي هو تلبيس في جزء كبير منه جاء في زمن متأخّر جدًّا عن فترة النبوّة. فالقرآن يجهل جهلًا تامًّا عدد القصص التي تروي ذلك. فالرّواية البِيْبليّة التي يطبّقها القرآن على الموقع المكّي رواية محدودة. فهي تتمثّل في تجنيد موضوع مقتَضب يتعلّق بإبراهيم يخصّ تقريبًا حصريًّا مُبارَكة «بيْت» مكّي، في سياق يبدو جليًّا أنّه سياق جِداليّ. هذه الأَسْطَرة القرآنيّة التي تستحوذ على مواضيع بِيْبليّة أو توراتيّة، حتّى ولو أساء ذلك إلى يهود الفترة المدنيّة المحليّين، تشهد مع ذلك على الحاجة الملحّة للمحافظة على وظائف كانت موجودة من قبل والإبقاء عليها كوظائف مقدّسة. هذا وإن أدّى الأمر إلى انتشالها من ماضيها الحقيقي وتزويدها بماضٍ آخر. وفي هذه الحالة، فإنّ الأمر يتعلّق في جزء كبير منه بإعادة إنشاءٍ تكبُت تقريبًا بالكامل كل ما يمكن أن يكون قد بقي من الأساطير التي كانت تُحكَى في السّابق. لا شيء يسمح بالاعتقاد بأنّ هذه الأساطير، التي لم يتبقَّ منها غير أثره المُبعثَر، كانت بالضرورة مترابطة فيما بينها كما يقدّمها لنا التصوّر القرآني ناهيك عن تصوّر التفاسير اللّاحقة.

يبقى السؤال المطروح حول معرفة المعنى الذي كانت تدلّ عليه لفظة «كَعْبَة» وما الذي كانت تُشير إليه، على الأقل في مكّة. فهي تُطلَق اليوم خصّيصًا على المبنى وليس فقط على الصّخرة. ويقع دائمًا التّشديد على شكل المبنى المكعَّب وأهمّيته. واللّفظة ترتكز بالتّأكيد على معنى من معاني الجذر «ك /ع/ ب» الذي يتضمَّن معنى الشّكل «المُربّع» [ما كان له ستة سطوح مربّعة متساوية]. ويبدو أنّ بعض أصناف الأصنام الصّخريّة كانت تحمل اسم «كعْبة» في هذه المنطقة من الجزيرة العربيّة. هناك اقتباس، أُشير إليه منذ زمن طويل، مأخوذ من نصّ للأسقف المسيحي إبيفانيوس (القرن IV م) أصيل فلسطين، يبدو باستطاعته الشّهادة على أنّه كانت توجد «كَعْبَتو» في البتراء، عاصمة النّبط القديمة، التي ضمّها تراجان في بداية القرن

II م إلى الأملاك الرومانيّة. وقد ادّعى هذا الكاتب، حتّى وإن كلّف ذلك فهمًا خاطئًا مُحتَملا، أنّ «كَعْبَتو» هي أمّ الإله المحلّي «ذو الشّرى»(٤٣).

إنّ الاسم اللّاتيني للمدينة (Petra)، الموجودة على أبواب العربيّة الغربيّة، جنوب الأردن، هو في حدّ ذاته ذو مغزى مُهمّ. فهو بكلّ تأكيد ترجمة للكلمة الساميّة (ه-سلع)، وهي لفظ عبري يُقابله «حَجَر» بالعربيّة. وبالفعل، كانوا يرون في ربّ البتراء إلهًا يسكن داخل حجر. ولا غرابة في ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار ما نحن بصدد ذكره بخصوص الأراضي الموجودة في عُمق الجزيرة العربيّة والتي توجد مدينة البتراء في حدودها الشماليّة. مع أنّه يصعب علينا أن نجزم بخصوص شكل الحجر، والذي، كما قلنا مرارًا، كان أسود مربّع الزوايا، كما وصفته المصادر البيزنطيّة، وذلك ربّما من خلال رؤية عين حقيقيّة، أو ربّما أيضًا عبر تداخُل ارتدادي مع «الكعبة» المكيّة. فهذا الحجر هو بالذّات الذي يمكن أن يكون الحجر «كَعْبو» الذي ذكره الأسقف إيبفانيوس.

مع ذلك، يمكن أن نتساءل، ونحن نمعن النّظر في الحالة المكيّة، إذا ما كان معنى الشكل «المُربّع» الذي يُعطى عامّة للفظة «كَعْبة»، والذي يمكن أن يُبرَّر في بعض الحالات، هو دائمًا المعنى الملائم أكثر. فإذا ما افترضنا، مثلما هي الحال في الفرضيّة التي صُغناها بخصوص البتراء، أنّ لفظة «كعبة» المكيّة تشير ليس للبناء بل الحجر المقدّس، لا يسعنا إلّا أن نندهش أمام شكله المملوء والمدوَّر. فهو من الواضح، وفي شكله الحالي، لا يشتمل على أيّة زاوية. لتفسير الاسم، يُمكننا حينئذ التفكير في معنى آخر حاضر هو أيضًا في الجذر «ك/ ع/ ب». فلفظة «كَاعِب» تُشير إلى «الجارية حين يتكعّب ثدياها، بمعنى: إذا تدوَّرا ونَهَدَا». فالنّهدان حينما يكتمل نموُّهما ويبلغ شكلهما ذروته يُبشّران برضاع غزير. فإذا ما اعتبرنا الحجر من حيث حجمه وليس مظهره الخارجي فإنّه قد يبدو حينها ليس كحجارة مربّعة وإنّما بالعكس مثل حجر مُرضِع ومُغذٍّ وذلك عبر تداخل التصوّر والصورة من خلال وسيط اللّغة.

---

(٤٣) R. Dussaud, *op. cit.*, p. 42.

قد لا تكون «الكعبة» المكيّة، من ناحيتها، في معناها القديم لا معبَدًا ولا حَرَمًا، بل نُصْبًا بارزًا في محيط مبنيّ. ويمكننا أن نتساءل، من جهة أخرى، ما إذا كان هذا النوع من تجهيز الأصنام، الذي يسمح بمراكمتها في نفس المكان، شيئًا خاصًّا بالحواضر التجاريّة للجزيرة العربيّة. فهذا النّوع من العبادة وهذه الرّسْمَلة للمقدّس يمكنهما أن يكونا مرادِفيْن لإرادة التفوّق. وهذه تتعارض حينئذ، بمثابة استثناءٍ وفارق مقارنة بديانة البدو وسكّان الواحات المستقرّين المتعلّقين بآلهة قبَليّة حامية ينتمي كلّ إله منها بالذّات إلى مجموعة قبليّة خاصّة. ومن جانب آخر، يمكن على الأرجح أن تَنضاف إلى حالَتيْ مكّة والبتراء حالة أخرى غير معروفة جيّدًا ألا وهي حالة «الحِجْر»، «هجرا» (Hegra) في المصادر الإغريقيّة. وهذه المدينة، التابعة لمملكة البتراء، كانت موجودة قرب مدائن صالح الحاليّة. لقد وقع استكشاف الموقع، في بداية القرن العشرين بين ١٩٠٧ و١٩١٠ من طرف الأبويْن Jaussen وSavignac من المعهد البيْبلي في أورشليم(٤٤). والاسم العربي لمدينة Hegra، الحِجْر، الذي يُحيل في نفس الوقت إلى معنى الحُضْن وإلى الدائرة الحجريّة التي تُماثِل حُضْنًا مُقدَّسًا، هو أيضًا شديد الدّلالة. في مكّة، نفس اللّفظة كانت تشير إلى فضاء نصف دائري تحدّده دائرة من الحجارة. وهذا الفضاء موجود إلى اليوم عِلْمًا بأنّه، بطبيعة الحال، كان قد أُعيد بناؤه. وهو يُحاذي حائط الكعبة الشّمالي. إنّه الحائط الذي اتّخذه أفراد قبيلة قريش مقرًّا لمجلِسهم والبتّ في أمورهم العامّة.

يمكن الاعتقاد إذن بخصوص حالة الكعبة، أنّ البيت العتيق، هذا البيت الحجري الذي لُخّص في «صخرة»، قد يكون إذن قد توسّع شيئًا فشيئًا ليَشْمل كامل المبنى. وهذا الأخير يمكنه أن يكون قد انتهى به الأمر أن ينطَبع بقداسة تكاد تُضاهي قداسة النُّصب ذاته. غير أنّ المبنى لم يُصبح مع ذلك مكان عبادة للنّاس. ومن الجدير بالذكر أنّ الكعبة، رغم فراغ الفِناء داخل جدرانها، بقيت فضاءً ممتلئًا،

---

(٤٤) انظر:

Mission archéologique en Arabie, vol. 1, texte, vol. 2, cartes et photographies, supplément sur la tribu arabe locale des Fuqarâ', «Publications de la société des fouilles archéologiques», Paris, Geuthner, 1914-1920.

لا يمكن النّفاذ إلى باطنه، منغلقًا على نفسه كما كانت حاله حينما كان صخرة مقدّسة. ومباشرة شرق الكعبة يوجد بئر زمزم الذي من أجل حراسته وحمايته كان قد تمّ في الاصل بناء هذا المجمَّع الوثني. يبدو إذن من المجازفة على الأقل أن نتصوَّر الكعبة فقط عبارة على «معبَد» ماحين بذلك هذا الماضي المعقَّد ومُنساقين وراء ما تقترحه ترجمات القرآن المألوفة إلى اللّغات الأوروبيّة.

يحتوي الموقع، كما سبق أن قلنا، على خاصيّة تتمثّل في كونه يشتمل على أحجار مقدّسة أخرى غير الحجر الذي يحتلّ المكانة المركزيّة. ومن بينها نذكر صخرتَي الصّفا والمروة. وهما يظهران في المحيط الشرقي من الدائرة المحرَّمة الأولى. إذا كان دمجُها الحالي في منسَك الحجّ الإسلامي لا يسمح بالضرورة أن نَحْكم بخصوص انتماء أصلي لها إلى نفس المجموعة الشعائرية، فإنّ وظيفتها القُدسيّة يبدو أنّها على كلّ حال وقع الحِفاظ عليها عند المرور من الدّين المحلّي إلى الإسلام. إذن، وفيما يتعلّق بها، فإنّ وظيفتها داخل الموقع تكون قد استمرّت عبر الزمن. مع أنّه، كما ينقله المأثور الإسلامي القروسطي، وفي فترة قد تعود بحسَبه إلى ما قبل الإسلام، كان قد أُحدِث تغيير في أسماء الصّخرات المقدّسة، ثمّ وقع بدون شكّ انطلاقًا من فترة الوحي وما بعدها استِبدال للقِصص المؤسِّسَة. وبخصوص هذين الحجرين الجانبيّين فإنّ أسطورة هاجر وإسماعيل الإسلاميّة قد تكون أتت لمَحْوِ أسطورة سابقة كانت تَصِف، على ما يبدو، حادثة مَسْخ[٤٥]. نخرج

(٤٥) يمكننا أن نجد آثار الأساطير القديمة في مؤلّفات الحقبة الإسلاميّة والتي تتناول بالتّحديد مكّة وفترة ما قبل الإسلام، مثل كتاب الأزرقي، توفّي سنة ٢٢٢ هـ/ ٨٣٧ م، أخبار مكّة. تأتي أسطورة المَسْخ في عدّة نسخ ومختلفة نوعًا مّا. يُقال إنّ إساف ونائلة، شابّيْن جاءا للحجّ فدخلا الكعبة ففجرا فيها، فمُسِخا حجَريْن، «الأزرقي، نفس المصدر، ص ١١٩، باب ما جاء في أوّل مَن نصب الأصنام». في شكلها «الإسلامي» تبدو القصّة مشبوهة. فقبل أن توضع على محكّ الدّرس الدّقيق والكامل الذي من شأنه أن يجابه النّسخ الموجودة بعضها ببعض وبعناصر السّياق فإنّ مثل هذه الرّوايات لها فقط قيمة دليل. يبدو، من جهة أخرى، أنّ «الممْسوخَيْن» كانا قد مكثا قبل كلّ شيء داخل الحرم ذاته قرب بئر زمزم وذلك قبل أن يُطردا إلى خارجه. يجب أيضًا الأخذ جيّدًا بعين الاعتبار الأسماء التي احتُفظ بها لأنّ لها غالبا دلالة هامّة جدًّا. فعلى سبيل المثال، وحسب الأزرقي، ص ١٢٥، فإنّه كان قد نُصِب على الصّفا صنم يُقال له «نهيك مجاود الرّيح»: جَاوَدَ، هو فعل اسم فاعله «مُجَاوِد»، وجاودت فلانًا فجُدْته أي غَلبْتُه بالجود. يمكننا أن نفهم أنّ الصّخرة

من كلّ هذا بانطباع مفاده أنّنا نتعامل مع تراكم شعائر بعضها فوق بعض والتي يجذبها إليه كلّ دين جديد ويُجيّرها لصالحه. فما إن يستحوذ هذا الدّين على الموقع إلا ويسارع إلى إعادة بناء قُدُسيّته واستنباط مصادره وأساطيره من جديد.

من الأحجار المكيّة إلى «الأصنام» القرآنيّة

نجد في القرآن لفظين يترجمان إلى الفرنسية بنفس المفرَدة «idole» واللّذين من المهمّ أن نُميِّزهما عن عالم الحجارة الذي وصفناه. الأمر يتعلّق بكلمتي «صَنم» و «وَثَن»(٤٦). وثانيهما يكون قد أشار إلى الصّنم غير المصقول، غير مجسّم قُدّ من حجارة أو خشب، في حين يكون أوّلهما على شكل ما يُعرَف بالصَّنَم المُجسّم [على هيئة إنسان]، وحتّى التّمثال من المعدن، عمومًا من البرونز. ما يمكن ملاحظته بادئ ذي بدء هو قلّة تواتر

التي يبدو أنّها استُعمِلت كنقطة بداية لشعائر الاستسقاء كانت قد وقع تصوّرها على أنّها قادرة على مغالبة الرّيح (اسم مؤنّث)، لكي تنظّم توزيع السّحب الحبلى بالمطر وتقودها فوق أرض القبيلة التي تطلب الغيث؛ أمّا صخرة المروة، فقد نُصِب فوقها صنم يُقال له «مُطْعِم الطّيْر»، وهذا يتطابق جيّدًا مع وظيفة التّضحية، التي كانت لا تزال موجودة زمن محمّد ولكن من الغريب أنّنا نراها وقد اختفت فيما بعد.

(٤٦) أصل جذر الكلمتيْن القرآنيّتيْن تناولهما أرثر جيفري في كتابه *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institut, Baroda, 1938, pp. 199, 286؛ «صنم» يعود إلى الجذر السّامي «ص/ل/م» وهو معروف جيّدًا في اللّغات الشّماليّة (الأكّاديّة، والعبريّة والآراميّة)؛ والكلمة تشير إلى النّحت في الحجارة أو في الخشب شكلًا يشبه الإنسان؛ ونجد لفظة مشتقّة من نفس الجذر تشير إلى الإنسان على «صورة الرّب» التي ترد في سفر التّكوين، I، ٢٧؛ المعجم العربي-الفرنسي لكزيمرسكي يشير إلى أنّ «الأصنام» الحديديّة قد يُشار إليها بنفس الطّريقة؛ ولكنّ هذا يظلّ محتاجًا إلى التّأكيد؛ في العربيّة، يبدو اللّفظ القرآني «صَنَم» كاقتراض يمكن أن نقول إنّه دون استعمال مجسّد؛ إذ فقد، بالفعل، جذره «ص/ن/م» الذي يدلّ على النّاقة الصّلبة الحلوب؛ والجذر «ص/ل/م» موجود مع ذلك في العربيّة ويعني قطع الأذن والأنف من أصليْهما؛ هذا الطوّر العشوائي للمعنى يشترك مع الجذر السّامي الأوّل فكرة «القطع المُستَأصِل استئصالًا لا رجعة فيه» لمادّة أو ماهية؛ ولكن في نفس الوقت، فإنّ فصل اللّفظ القرآني عن جذره القديم يؤكّد على ما يبدو عدم الاستعمال المحلّي للمادّة التي يشير إليها، على الأقلّ في الفضاء المكّي وحتّى في المناطق البدويّة من الجزيرة العربيّة؛ فلفظة «وَثَن» ترتبط بصورة واضحة باللّغات السّاميّة الجنوبيّة، جنوب الجزيرة وجنوب الحبشة؛ الجذر «و/ث/ن» يشير فيها إلى المَعْلَم الحدودي الذي كان عادة يقع تصوُّره على أنّه حامل للقدسيّة: ونحن نعرف أنّ هذه المعالِم كانت تُعتَبر، بصورة عامّة في العالَم السّامي، على أنّها تضطلع بدور شبه سحري يتمثّل في منع الغارات والاعتداءات على الحرمة التّرابيّة.

اللّفظتين في القرآن. نجد أنّ «صَنم» ذُكِرت خمس مرّات وثلاث مرّات فقط لكلمة «وَثن»[٤٧]. وفي كلّ مرّة، باستثناء واحدة، يتعلّق الأمر بقصص تدور أحداثها حول شخصيّات نبويّة بيْبليّة وخاصّة شخصيّة إبراهيم. القصص التي تستخدم هذا المصطَلح هي إذن قصص غريبة عن الوسط المحلّي ويبدو أنّها ظلّت كذلك إلى حدّ كبير بالرّغم من استيلاء القرآن عليها. يمكن أن نفترض أنّ المحيط الذي عرفته قبائل شبه الجزيرة، على الأقل في العربيّة الوسطى والغربيّة، لم يكن، فيما يخصّه بالذّات، قد مارس قطّ هذا الشّكل سن المناسك. وبناء على ذلك، ليس مؤكّدا إذن أن تكون قد وجدت في مكّة أصنام مُتميِّزة عن الصّخرات المحلّية على غرار ما يمكن أن تَفترضها ضمنيًّا بعض المؤلّفات اللّاحقة مثل «كتاب الأصنام» الشّهير لابن الكلبي المتوفى عام ٢٠٤ هـ/ ٨١٩ م.

الأماكن المقدّسة التي كانت تسكنها «الأرباب» و«الرّبّات»، كانت تُدعى «حَرَم» في العربيّة الوسطى والغربيّة. ويبدو أنّها كانت موجودة بأعداد غفيرة طوال فترة ما قبل الإسلام. ثمّ سيقوم إسلام ما بعد الفترة النبويّة بحصرها في مناطق المدينتين المقدَّسَتين الوحيدتين، أي «الحرميْن»، مكّة والمدينة. ومع ذلك، يمكن أن نلاحظ

(٤٧) «صَنَم»، جمعه «أصنام»، له خمسة استعمالات قرآنيّة: سورة الشّعراء، الآية ٧١ (إبراهيم وهو يرافق أهله إلى مكّة يدعو ربّه أن يَقيه هو وذويه من عبادة الأصنام؛ ولكنّ هذا لا يعني بالضّرورة أنّ مكّة كانت بها أصنام)، سورة الأعراف، الآية ١٣٨ (بنو إسرائيل، بعد نجاتهم من فرعون، يطلبون من موسى أن يجعَل لهم أصنامًا كتلك التي وجدوها في الأرض الموعودة، يجوز إذن أن يكون الحديث هنا على أرض كنعان؛ هذه القصّة القرآنيّة تبدو غير مترابطة من وجهة نظر المنطق البيبلي؛ ففي زمن موسى لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون العبرانيّون قد حلّوا بالأرض الموعودة؛ قد يكون الأمر يتعلّق بحادثة مُلفَّقة من أجل إيجاد رابط مع قصّة اتّخاذ بني إسرائيل «العجلَ» من ذهب إلها لهم؛ وهذا العجل، باعتباره «عِجل قوم موسى»، فهو يرد في عدّة مقاطع قرآنيّة مجتمِعة تعود بكلّ وضوح إلى الفترة المدنيّة، وهي تستعيد إجمالًا مخطّط الرّواية البيْبليّة: البقرة، الآيات ٥١، ٥٤، ٩٢، ٩٣، النّساء، الآية ١٥٣، الأعراف، الآيتان ١٤٨، ١٥٢؛ بالمقابل، يجب علينا أن نعتبر أنّ قصّة قوم موسى الذين «أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ»، في حين كان موسى قد صعد إلى جبل سيناء المقدّس، هي قصّة سابقة (طه، الآيات ٨٥، ٨٧، ٩٥)؛ قد تكون هذه القصّة من الفترة المكيّة؛ المقطع الخامس الذي يتحدّث عن الأصنام جاء في سورة الأنعام، الآية ٧٤ (قصّة إبراهيم مع أبيه، الذي كان يعبد الأصنام)؛ بالنّسبة للفظة «وَثَن»، يأتي جمعها دائمًا بصيغة «أوثان» في كلّ الاستعمالات القرآنيّة: العنكبوت، الآيتان ١٧، ٢٥ (قصّة إبراهيم يُواجه قومه الوثنيّين)، الحجّ، الآية ٣٠ (في هذه السّورة المتأخِّرة جدًّا بخصوص منسك الحجّ، نرى أنّ المكّيّين هم الذين تقع دعوتهم إلى اجتناب الأوثان؛ وهذا أيضًا لا يعني بالضّرورة وجود أوثان بالحرم المكيّ.

أنّ معظم هذه المواقِع، في الإسلام القديم، تبدو، عوض أن تفقد وظيفتها، قد أعادت سريعًا اكتساب فعاليّة جديدة كأرض «مُبارَكة». وكانت هذه الأماكن «المباركة» على العموم موضوعة تحت حماية شخصيّات حقيقيّة أو خرافيّة، ما يُعرف بالأولياء، الذين أصبحوا في نهاية المطاف يُعتبرون بمثابة «قِدّيسي الإسلام». ومن الطّريف ملاحظة أنّ هذا اللّفظ هو نفسه بالتحديد الذي كان يُشير إلى «أولياء» الوثنيّة الخارقين للطبيعة والذين جُرِّدوا من سلطَتهم. وهذه الأماكن التي اشتهرت إمّا بتفرُّد عناصر الطبيعة فيها أو بحكم وظيفتها الخاصّة المُعترَف بها، في مكّة مثل البئر والأماكن الحرام، كانت أماكن قد أُخرِجت، في التصوّر والمُعتقَد، من دائرة الفضاءات العاديّة التي تتحكّم فيها قوّة القبائل. كان الأمر يتعلّق عادة بأماكن تقع خارج مناطق الاستيطان في الواحات الآهلة بالسكّان. فالحرم الذي نجده في المدن التجاريّة، مثل مكّة، وقبلها على الأرجح حرم البتراء والحِجر، في العربيّة الشماليّة الشرقيّة، تبدو أنّها تشكّل حالة خاصّة تُظهِر اختلافًا مع الطرائق العامّة المتوخّاة لتملُّك المقدّس على هذه الأرض. يمكن أن نعتقد بأنّ هذا النّوع من الحواضر، وبحكم زخامة التنقّلات التي تفترضها، كانت قد حاولت أن تُكثِّف داخل فضائها الخاصّ وبالتّالي أن تَجْذِب لصالحها، بشكل أو بآخر، رموز فعاليّة القوى الحامية للقبائل التي تمرّ عبر أراضيها طريق القوافل. فالنموذج المقدّس الذي تُقيمه يبدو من صنف مركزي. ويمكننا تصوّر أنّه ربّما كانت لديه توجّهات للهيمَنة. وهذه التوجّهات تتناقض بشكل خاصّ مع القُدسيّة العاديّة التي عند القبائل. بالفعل، إنّ قُدسيّة القبائل، سواء منها عند البدو الرّحل أو المستوطنة، كانت تبدو دائمًا وكأنّها تصبو إلى بناء ذاتها في وحْدات معزولة ومستقلّة داخل فضاء لا يمكن تَقاسُمه.

خارج الحواضر التجاريّة، كانت الأراضي الحرام عادة أماكن متوحّشة، يرتادها من حين إلى آخر بدو رحّل، ولم يكن فيها سكّان مستقرّون، ولم تعرف الزّراعة عندما كان الأمر يتعلّق بمساحات مُشجّرة. كانت القبائل تعتقد أنّها تستلم الحماية والرّخاء من الأرباب والرّبّات، أسياد الفضاءات المقدّسة، وذلك بدخولها معها في علاقة سبق أن قلنا عنها إنّها تتّسم بـ«الوَلاء». إنّ علاقة القُرب أو بمعنى أدقّ علاقة «التّمَاس» هي التي تترسّخ حولها نزعة دَلالَة (sémantisme) الجذر «و/ ل/ ي»

وينشأ تلاحُم حقله الدَّلالي (champ de signification). ومع ذلك، فإنّ علاقة القُرب في المجتمعات القَبَليّة في العربيّة البدويّة ليس بإمكانه أن يكون محايدًا. فقد كانت هذه العلاقة حامِلة لقِيَم جماعيّة قويّة جدًّا. فعلًا، كان تَقاسُم نفس الفضاء، إحالةً ضمنيًّا إلى نموذج البداوة والترحال، كان أساسًا هو تقاسُم المُخيَّم. كان الولاء يبدأ إذن بصلة القرابة. وكان قبول المرء داخل محيط الخَيْمة يعني دمجَه دمجًا رمزيًّا في قرابة الدم. وكان هذا يفترض أنّ المرء كان قد عقد مُسبقًا ولاءً مع ربّ الخيمة وأنّ هذا الأخير أَذِن له بالنّفاذ إلى الفضاء الدّاخلي للمُخيَّم، أي بعبارة أخرى إلى «الحَرَم» الذي كان ممنوعًا على كلّ أجنبيّ تدنيسه وانتهاك حرمته.

كانت هذه القِرابة الرمزيّة تسمح لـ«الوَليّ» بالتمتّع بحماية الجماعة التي اندمج فيه. وهكذا كانت تسمح للجماعة بدمج رجالٍ، في صُلبها وحسب حاجاتها، جاؤوا من أماكن أخرى باستطاعتهم تقويتها، مثلًا من خلال تعويض العجز في إنجاب الأبناء أو بسبب ارتفاع كبير في معدّل الوفيات. فكانَ هذا الضّم لأولياء إضافيّين يُتيح للجماعة المحافظة على مكانتها على قدر طموحاتها داخل المُجتمع القَبَلي. إذن، نلاحظ أنّ وَسْم علاقة الجماعة مع ربّها أو ربّتها، بالتّعميم وبالمجاز، يتمّ بواسطة نفس اللّفظ. فقد كان من الواجب فعلًا على علاقة القُرْب أن تُعبِّر صراحة عن نفسها هنا أيضًا للإفصاح عن الانتماء الرّمزي لنفس الجماعة حتّى يكون بالإمكان تصوّر التحالف مع القوّة الخارقة للطّبيعة بمثابة تحالف فعّال بأتمّ معنى الكلمة.

من المرجّح أنّ يكون القرآن قد استعمل دائمًا صيغة الجمع «أولياء»، وهو يتحدّث عن القوى المحليّة التي يُعارضها، لكي ينكر أيّ سلطة لها. كما يسمح له ذلك بالمحافظة على صيغة عامّة لا تمييزيّة تكون مانعًا أمام كلّ تحديد دقيق لهويّتها وتتحاشى حتّى التّذكير بالأسماء المقدّسة لهؤلاء الأولياء الذين سقطت عروشهم. فقط المقطع القرآني الذي نجا بعد الحادثة التي تُعرَف بحادثة الآيات الشيطانيّة يمثّل الاستثناء الوحيد(٤٨). ومع هذا فإنّ الكلمة نفسها التي تشير إلى الولاء لن يتمّ

(٤٨) سورة النّجم، الآيتان ١٩-٢٠.

إقصاؤها من أجل ذلك من المجال المقدّس. والسّبب بكلّ تأكيد يكمن في أنّ هذه الكلمة كانت تُعتبر ذات درجة عالية من الفاعليّة ومشحونة بالمعنى شحنة كبيرة حتّى يقع التّخلي عنها. فالقرآن إذن يستولي بصورة جليّة على هذه الوظيفة غاية في الأهميّة. إنّ إله القرآن، تمامًا مثل أرباب وربّات العربيّة الوثنيّة قبله، سيُنْعت، بشكل مُعبّر جدًّا، بـ«وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»(٤٩).

وهكذا خضعت قوّة وفاعليّة الكلمة لمسار حقيقي لاسترجاعها وتوظيفها من جديد. ويمكن حتّى اعتبار أنّ وظيفتها فُعِّلت تفعيلًا فائقًا في استعمالها لفائدة ربّ القرآن. إنّ التفاعلات بين المكيّين والأرباب والرّبّات المتعدّدة، وهي خصائص العبادة عند تجّار القوافل التي كانوا يتعاطون معها بكلّ تأكيد، كانت مكثَّفة داخل ولاء يُصبح وحيدًا ما إن يتمّ الإعلان عنه. إلّا أنّ الوحي، في مرحلة أولى، يبدو أنّه يؤدّي فقط إلى المطالبة بعبادة تفضيليّة يجب إقامتها لـ«رَبَّ هَذَا الْبَيْت» الذي تشير إليه سورة قريش (١٠٦). أمّا القوى المحليّة الأخرى فلم يقع بعدُ نُكران وجودها، بل فقط توصَف بأنّها لا حول لها ولا قوّة(٥٠)، ثمّ ستبدأ في الاضمحلال شيئًا فشيئًا داخل الخطاب على امتداد نزول الوحي، وفي الفترة المكيّة سنرى أنّها ستنتهي بالاختفاء كتأكيد يُغذّي العقيدة بقوّة بلاغته الخاصّة به وينْذَهل بقُدْرته.

(٤٩) آل عمران، الآية ٦٨ وعدّة تواترات أخرى للّفظة.

(٥٠) ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم﴾، سورة النّجم، الآية ٢٣.

٢

منزلة القرآن

فيما وراء المعتقدات التي تتغيّر طبيعتها، والأساطير التي تُصْنَع من جديد أثناء تنقُّلها من أرض إلى أخرى، تبدو الأماكن المقدّسة وكأنّها قد حافظت بدون تغيير على ما يمكن أن نعتبره بمثابة وظيفتها الجوهريّة. وانطلاقًا من هذا الافتراض يمكننا أن نحاول مناقشة منزلة القرآن. السِّمة المميّزة لهذا الكتاب المقدّس تتمثّل في غزارة الموارد الخارجيّة التي تؤسِّسه. وقد وقع التّعرف على هذه الموارد على أنّها في المقام الأوّل من أصل «بيْبلي». فقد استَرْعت الانتباه منذ أمد طويل في الأوساط غير المسْلِمة. وفي بعض الأحيان سعت هذه الموارد، حتّى خارج سياق حِجاجي، إلى تمرير القرآن في صورة نُسخَة رديئة من العهد القديم. ولم يخطر على بال أحد قطّ أن التفكير بهذا الشكل يقود إلى طريق مسدودة. فالتّحليل، الذي ظلَّ مشدودًا إلى فكرة سائدة عن أصل القرآن، لم يعد في مقدوره أن يبحث فيما هو أكثر أهميّة من ذلك، ألا وهي القيمة الاستعماليّة لهذه الاقتراضات في المجتمعات الإسلاميّة نفسها، مهما كانت غزارة هذه الاقتراضات. ولذلك، نرى أنّ عناصر النصّ قيد الدّرس، عندما يقع تقديمها استنادًا إلى الأصل المُسْتحضَر، لم يعد يُنْظَر فيها إلّا من خلال المصدر الذي تمّ إرجاعها إليه. وبالتّالي، يلجأ التّحليل إلى إعطاء المصدر نوعًا من الأسبقيّة الأسطوريّة. فيبدو المصدر وكأنّه صاحب الاختيار وذلك بحكم منزلة الابن البِكر التي اعْتُرِف له بها. وبهذا يُحْرَم النصّ الذي نعتبره نصًّا ثانويًّا من كلّ قيمة حقيقيّة، ومن كلّ أصالة. فالدّين الذي يبني نفسه على ركيزة كهذه يُنْظَر إليه، ولو رمزيًّا، على أنّه واقع تحت هيمنة تلك الأديان التي يرتبط بها النّص

المقدّس الذي اعتُبِر هو الأساس. إنّ الفكر الغربي لم ينته إلى حدّ اليوم من التّخلُّص، حتّى في المجال العلمي، من بعض الأساطير الكبيرة التي تؤسِّس نظرته إلى نفسه وذلك منذ حوالي قرنين بتعلّة جودة أصوله ابتداء من الفلسفة الإغريقيّة إلى الإرث اليهودي-المسيحي. وميادين التّصور هذه هي أيضًا بشكل من الأشكال ميادين عقيدة. وقد تكون هناك حاجة لكي نطبِّق عليها عملًا نقديًا بنفس درجة ذلك العمل الذي لا نتورَّع في تنفيذه عندما تتعلّق المسألة بفكر الآخرين.

يجب على التّاريخ أن يبذل قصارى جهده في كلّ لحظة لإماطة اللّثام عمّا فقده من ذاكرته إذا أراد أن يكون كما يجب عليه أن يكون. فإذا كانت كتابة الإسلام تسمح بتخمين كيفيّة نشوء نصّه المقدّس من خلال الضوء الخافت لأساطيره الكبيرة المؤسِّسة، فذلك بدون شكّ لأنّه كان ينقصه ذلك القناع الذي قنّع البيْبل به نفسه لفترة طويلة، هي زمن نسيان دام قرونًا ومسافة إعادة كتابة واسعة النّطاق. بهذه الطريقة، وإلى غاية فكّ رموز الألواح المسماريّة في العراق، وإلى حين استخراج المدينة السوريّة أوغاريت من تحت التّراب، واكتشاف لفائف قمران، لم يكن للبيْبل، إذا جاز التعبير، أي ماضٍ يمكن أن نجابه به تاريخ نصّه. فالبيْبل نفسه، على امتداد قرون، هو الذي أخذ على عاتقه في المجتمعات الغربيّة حتّى قول حقيقة ماضي الكون منذ أن خُلق العالَم. لقد وقع الحفاظ على ذكرى أولئك الذين كانوا قد شرعوا، في القرون الوسطى، بالتّفكير بطريقة مغايرة. وقد كلّفهم ذلك غاليًا، إذ دفعوا حياتهم أو صمتهم الأبديّ ثمنًا له.

لا يوجد في القرآن شيء يدلّ على أنّه كتاب متفرِّد. فهو مشحون منذ قرون بعقيدة كلّ أولئك الذين يؤمنون به، ولهذا فهو نصّ حامل للمقدّس بنفس الدرجة كأيّ نصّ عَقَدي كبير آخر. وما له من ميزة خاصّة سوى أنّه يسمح أكثر من أيّ كتاب آخر بتفكيك رموز تاريخه المتفرِّد. إنّه كتاب نبيّ نجح في التّاريخ ولم يمُت شهيدًا. وبالفعل، لقد توصّل محمّد، بعد عقْد من الخَيْبة والفشل في مسقط رأسه مكّة، وهِجْرةٍ صعبة في البداية إلى المدينة، الملجأ الذي ركن إليه، إلى تكذيب القول المأثور المعروف جيّدًا. فقد أصبح نبيّا في بَلَدِه. بعد وفاته، ظلّ محمّد نبيًّا عند أهله وعند كلّ من

دخلوا في حِلْف معهم إلى أبد الآبدين. إنّ تذكُّر هذا الماضي، الذي أصبح رمزًا لعَصْر يُقتدى به والذي أُحييت جذوتُه من جيل إلى جيل، لم يتَوانَ في إحداث تأثيرات مُعيَّنة على تصوُّرات الماضي في صُلْب المجتمعات الإسلاميّة عبر تاريخها وإلى يوم النّاس هذا. يبدو القرآن، هذا الشيء المُدهِش الذي يعرِض نفسه للتّحليل كما يمكن أن نمارسه الآن وهنا، وكأنّ مهمّته هي الكشف لنا عن أصل وتكوُّن أساطيره. وفي المقابل، فإنّه يضعنا على خطى أساطيرنا نحن [اليهوديّة-المسيحيّة]. وهكذا سنستطيع بدون شكّ أن نُدرِك بصورة أفضل كيف تُعْقَد وكيف تَنحلّ الانتماءات والحِيَل الناجعة للمِخْيال الجمعي الذي لا يولد ولا يعيش إلّا إذا أخفى عن نفسه صورتَه الحقيقيّة في غياهب معتقداته الخاصّة به.

فبعد اللّعنات والاستهزاءات التّي كان القرآن قد تعرّض لها طويلًا في القرون الوسطى، لسنا اليوم في حاجة لنكلّف أنفسنا عناء البحث طويلًا لكي نعثُر في بلداننا، بخصوص دين القرآن، على المؤشّرات المتعدِّدة والمكبوحة بصعوبة لنَبْذٍ ورفضٍ قد ترسّخا سِرًّا في حكم على الإسلام بأنّه دين ناقص وزَائف أو دجّال. لقد آن الأوان بدون شكّ للرّجوع إلى قراءة تُخوِّل لنفسها اللجوء إلى استخدام التّاريخ بطريقة أكثر اتِّساقًا وبصرامة أكبر. وهكذا، سيكون بإمكاننا مثلًا أن نقترح مُقاربة الموضوع مع تحاشي الحديث بمُصطَلح الاقتراض من النصوص الأخرى إلّا إذا قمنا، في كلّ حالة تستوقفنا، بتحليل عمليّة الاقتراض هذه. بالإضافة إلى ذلك، قد يكون من الأجدى غالبًا التّعاطي مع المسألة على أنّها مسألة تَطابُق وليس اقتراضًا. فالأمر لا يتعلّق في أغلب الأحيان حقيقة باقتراض. فالشّريكان لم يَخْتارا أحدهما الآخر. وباستطاعتهما على حدّ سواء إمّا تَجاهل بعضهما بعضًا أو التّصادُم بالأفعال والأقوال. ولا يهمّ كثيرًا الطريقة التي يتصادمان من خلالها. فكلّ واحد لا يعترض أبدًا إلّا صورة الآخر.

فَالشّريك الذي يُفتَرَض فيه أنّه هو الذي يقع الاقتراض منه لا يُعطي في حقيقة الأمر شيئًا. إذ لم يُطْلَب منه أيّ شيء سوى اعترافٍ لاحِق لا يقرّ به كما هو الأمر فيما يتعلّق بالإسلام. لقد كان قد طُلِب أحيانًا من أهل الكتاب بالمفهوم

القرآني[٥١]، عبر تاريخ المجتمعات الإسلاميّة القروسطيّة، أن يقوموا بهذا الاعتراف، فرفضوا ذلك. فأثار رفضهم هذا استغرابًا صادقًا عند المسلمين الذين كانوا يطالبونهم به. من وجهة نظر الشريك الذي نعتبر أنّه هو الذي يلعب دور القارِض فإنّ القضيّة تتعلّق في الواقع بتجريده من ملكيَّته، وأمّا المُقتَرِض فإنّه يأخذ ما يُلائمه، إذ لا يشعر، وهو بصدد بناء تبريراته الخاصّة به، أنّه مُرغَم على ألّا يستشير إلّا نفسه. وتكون العمليّة فعّالة أكثر بقدر ما تظلّ خفيّة بطبيعة الحال على نفس أولئك الذين يمارسونها ويستفيدون منها. ففي الحالة، التي هي حالة الإسلام القديم، التي يُقدَّر فيها أن تلتقي الأطراف الفاعِلة على نفس الميدان في التّاريخ الحقيقي، فهذا لا يعني أنّ الوَهْم سيزول جرّاء ذلك، بل بالعكس. والصِّراع الذي ينْدَلع حينئذ ليس بإمكانه مطلقًا محاولة تجاوز التّناقض المُستعصي الذي أنشأه إلّا إذا رفع سوء التّفاهم إلى ذروته.

القرآن يُثْبِت كلّ هذا بتفوُّق وامتياز. وتاريخ الإسلام، بعدَه، حافِل هو أيضًا بمثل هذا النّوع من الصّراعات التي كانت تشتدّ عُنفًا في كلّ مرّة كان فيها الرّهان يتعلّق بمنزلة عقيدة الجماعة، أي منزلةُ حقيقةٍ مُفعَمة بشحنة ذات طابع اجتماعي. وأقدم هذه الصّراعات، في الإسلام، كان ذاك الصّراع المتمثّل في المواجهة التي جرت بين النّبي محمّد واليهود في المدينة. فإذا ما تمعّنا عن قرب في موضِع الخلاف الذي أثار كثيرًا من الجدل والعُنف في المدينة والذي يحمل القرآن أثره إلى

(٥١) «Les gens du Livre»، نستعيد التّرجمة التقليديّة لهذه العبارة التي لا تظهر فقط إلّا في القرآن المدني. وعبارة «أهل الكتاب» تشير في الغالب إلى اليهود، ونادرًا ما تشير إلى المسيحيّين؛ فاليهود يراهم القرآن بشكل جليّ من خلال ممثّليهم المدنيّين المعاصرين الذين يبدو أنّ معظم اللّوم أو الرّدود القرآنيّة هي موجّهة لهم مباشرة؛ ما جاء بخصوص «أهل الكتاب» يرد في المقاطع الجداليّة؛ وهي مجموعة في بعض السّور: آل عمران، ١٢ مرّة (الآيات ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٩٨، ٩٩، ١١٠، ١١٣، ١٩١)؛ النّساء، ٤ مرّات (الآيات ١٢٣، ١٥٣، ١٥٩، ١٧١)؛ المائدة، ٧ مرّات (الآيات ١٥، ١٩، ٤٧، ٥٩، ٦٥، ٦٨، ٧٧). فيما عدا هذه السّور نجدد بعض التّواترات في السّور التي كلّها من فترة متأخّرة (الأحزاب، الآية ٢٦؛ الحديد، الآية ٢٩؛ الحشر، الآيتان ٢، ١١؛ البيّنة، الآيتان ١، ٦)؛ التّواتر الوحيد في سورة العنكبوت، آية ٤٦، التي هي سورة في مجملها أكثر قِدَمًا، يمكن أن تكون إقحامًا داخليًّا: إذ يمكن أن يتعلّق الأمر بآية مدنيّة أُدْرِجت في مجموع قرآني أقدم بكثير.

حدّ كبير، فإنّنا نلاحظ أنّ العناصر التي يحلو لنا الاعتقاد بأنّها عناصر «مُقْتَرَضة» تُصبح وكأنّها أُفرِغت من مضامينها. إذ إنّها لا تحتفظ قطّ إلّا ببعض من الأسماء التي تُعرِّف بها وببعض المحدَثات العَرَضيّة. لا مجال إذن لكي يكون الاعتراف مُتَبادَلًا، فقد رفض يهود المدينة رفضًا قاطعًا التّعرّف على ماضي أساطيرهم من خلال الرّواية القرآنيّة لقصص أنبياءَ بِبْليّين، قصص موسى وإبراهيم ونوح. فقد مضت قرون من الزمان منذ كانت هذه القصص تُحكى لهم من خلال نصوصهم المقدّسة الخاصّة بهم. وقد استمرّت هكذا في ذاكرتهم التقليديّة، متواترة من جيل إلى جيل، من خلال روايات تختلف اختلافًا كبيرًا عن تلك الرّوايات حديثة العهد التي كان القرآن يقترحها عليهم. وبهذا الخصوص، يبلغ القرآن ذروة التّناقض، فعمليّة الاستيلاء التي يمارسها تتمّ باسم أسطورة الوفاء لماضٍ يُطالب به الآخر والذي مع ذلك يجد نفسه في الواقع مسلوبًا منه تمامًا. وهكذا يجد «الآخر» نفسه إذن، وأينما قلّب وجهه، أمام خيار وحيد، خيار الخيانة، فهو يخون ذاته حينما يتنازل عن هُويَّته. ويخون الإيمانَ الذي وُضع فيه حينما يرفُض التّعرُّف على ذاته من خلال النّظرة التي يُنظَر بها إليه من خلال ماضيه الذي يُعاد بناؤه أمام عينيه.

إنّ الماضي الذي تمّ الاستيلاء عليه، في حالة الإسلام الناشئ، كما سبق أن قلنا، كان في جزء كبير منه ماضيًا «بِبْليًّا». ونحن نستعمل هذا التّعبير في معناه الأكثر ضبابيّة لأنّه ملائم ويوحي بفكرة استعمالٍ عام. إذ يجب مع ذلك تحديده أكثر على مستوى النّقاط الخصوصيّة. بالفعل، نرى في أغلب الحالات أنّ رؤية القرآن «البِبْليّة» تبدو أنّها تأسّست في علاقة مع الكتب اليهوديّة، سواء كانت قانونيّة أم لا. بالإضافة إلى أن الأمر كان يتعلّق على الأرجح بعلاقة مع قول شفهي وليس مع كتاب مادّي ملموس. وهذا القول يمكن أن نفترِض أنّه كان ذاك القول الأسطوري الذي كان متداولًا على امتداد مسالك العربيّة الغربيّة من اليمن جنوبًا حتّى مرفأ القوافل في مكّة. فعلًا، نحن نفترِض، على عكس التقليد الإسلامي، أنّ العلاقات التي تربط مكّة بجنوب اليمن كانت وثيقة أكثر من علاقاتها بالتّخوم السوريّة الفلسطينيّة في الشمال. من المفترَض أنّ وضعيّة المدينة كانت نسبيًّا مختلفة وذلك بحكم وجود قبائل وجماعات يهوديّة على عين المكان يبدو أنّها كانت في علاقة مباشرة مع بني

جلدتهم القاطِنين بواحات الشّمال الغربي لشبه الجزيرة. لا يمكن أن ننتظر اليوم العثور على أيِّ دليل مادّي، مهما كان شكله، على وجود هذا القول المتداوَل الذي نفترِضه. إلّا أنّه يمكن الظنّ أنّ القرآن احتفظ بهذا القول داخل الأسطورة. وبذلك يقوم بتحويل هذا القول ويُخفي مصدره الحقيقي(٥٢). إنّ توراتيّة القرآن، التي ترتقي الزّمن إلى غاية «الخَلْق»، تندرج إذن بالنّسبة لنا في انقطاع دائم مع ماضيها المُجاوِر. إذ يبدو من خلال نصّ القرآن المتداوَل أنّه لم يَبْقَ من هذا الماضي سوى شبح وجوده.

إنّ إدراك الذّات الذي كان يبنيه المؤمِن الجديد ما كان له أن يكون إلّا جحودًا للآخر ونكرانًا له. فهذا الإدراك، كما سبق أن قلنا، كان مبنيًّا على سوء تفاهم تامّ ودائم بنفس الدّرجة. في حالة المقدَّس العادي، أي في أماكن التّلاحم الاجتماعي، تتحوَّل عادة النّظرة التي تُلقى على مُعتَقَد الآخر إلى تَحيُّز. فلا تستطيع إلّا تأكيد صحّة هذا المُعتقَد أو زَيْفِه. وفي أفضل الحالات، يمكنها أحيانًا أن تفْهَمه على أنّه داخل علاقة تَبعيّة بالنّسبة لذاتها. في حين أنّ التّاريخ لا يمكنه أن يتّخذ أيّ موقف مُتحيِّز. كما لا يمكنه أن يتّخذ قرارًا لصالح أيّ من الطّرفين المتنازعيْن. حينئذ، لم تعد أهميّة رسالة المُعتقَد تكمن في مصدرها الذي انبثقت منه بقدر أهميّة تأثيرات المعنى التي تُحدِثها لدى أولئك الذين يستملكون هذه الرّسالة ويأخذونها على عاتقهم بُغية تغذيّة ولاءاتهم ومرجعيّاتهم الحياتيّة.

إنّنا سنبذل قصارى جهدنا، من وجهة نظر هذا التّعريف المنهجي، لقراءة الدراما العتيقة التي نشأ منها، في العربيّة الغربيّة، «إسلام محمّد». وقد دارت مشاهد فصلها الثّاني وخاتمتها في المدينة، طوال العقد الثّاني من القرن السّابع

(٥٢) القرآن المكّي يُلمّح في مناسبَتيْن إلى «مُخْبِرين» لمحمّد. فالأمر بكلّ تأكيد يتعلّق بكلام خصوم لا يذكره القرآن إلّا بغية الزّيادة في تفنيده: الفرقان، الآيتان ٤، ٥؛ والنّحل، الآية ١٠٣؛ وفي كلتا الحالتيْن يتعلّق الأمر بآيات مكيّة تعود إلى الفترة التي كانت عداوة القبيلة تجاه محمّد قد بلغت أوجها.

الميلادي إلى بداية العقد الثّالث منه. لقد بدأت المدينة[٥٣] تعتنِق الإسلام رويدًا رويدًا دون أن يمنع ذلك من استمرار حدوث معارضات غالبًا عنيفة طوال فترة النبوّة. والمصحف القرآني المُعتمَد حاليًّا يواصل الحديث في نصّه عن هذه المعارضات. وقد كان المشهد الأوّل منها قد عُرِض من قبل في مكّة ضدّ خُصوم آخرين لم يقبلوا أبدًا باستدراجهم لإقناعهم بالدّين الجديد[٥٤]. هذا بالرّغم من

---

(٥٣) ذُكر اسم «المدينة»، ملجأ النبيّ الذي أطردته قبيلته إليه من مكّة، ثلاث مرّات في القرآن؛ مرّة «يثرب» الذي يُقال إنّه اسمها القديم، ونجدها عند بطليموس باسم «يَثرِبَّ»، وذلك في سورة الأحزاب، الآية ١٣ ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ﴾؛ ثمّ جاءت في أربعة مقاطع قرآنيّة في التّسمية التي سيُعمِّمها الإسلام، وهي «المدينة» (المنافقون، الآية ٨ ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ﴾؛ الأحزاب، الآية ٦٠ ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ﴾، التوبة، الآيتان ١٠١ ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾، ١٢٠ ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾)؛ هناك استعمالات قرآنيّة أخرى لكلمة «المدينة» في قصصٍ قرآنيّة مختلفة حول أنبياء بِبْليّين وذلك للإشارة إلى حواضِر أخرى حقيقيّة أم أسطوريّة؛ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ القرآن، الذي يعكس على الأرجح ما كان مستعملًا في تلك الفترة، فإنّ اللّفظة التي تشير عادة إلى حاضرة عربيّة هي لفظة «قرية»، جمعها «قرى» التي تواترت عدّة مرّات في القرآن؛ والجذر «ق/ر/ي» موجود بوضوح في لغات الشّمال الساميّة؛ يعتبر آرثر جيفري، مرجع مذكور، ص ٢٣٦، أنّ الصيغة العربيّة تكون قد جاءت من السريانيّة؛ وهذا ينسحب كذلك على الجذر «د/ي/ن» (معناه الأصلي «قضاء» ويدلّ بتوسيع المعنى على الحاضرة باعتبارها «مكان القضاء») الذي اشتُقّ منه لغويًّا اللّفظ العربي «مدينة»، نفس المصدر، ص ٢٦٠؛ غير أنّه يجب أن نلاحظ أنّ اللّغة العربيّة تتصوّر اللّفظة، على الأرجح بداية من الفترة الإسلاميّة، على أنّها مشتقّة من جذر «تسميّاتي» «م/د/ن»؛ في الآراميّة، اللّفظ المشتقّ من الجذر «د/ي/ن» قد يكون قد أشار في البداية إلى «المقاطعة» كهويّة إداريّة تشتمل على عدّة مُدن ثمّ إلى كلّ «مدينة» كانت مرتبطة بهذه المقاطعة.

(٥٤) الكرونولوجيا الإسلاميّة التقليديّة تعتبر أنّ فترة الوحي التي نسمّيها «القرآن المكّي» تمتدّ تقريبًا من ٦١٠ م إلى ٦٢٢ م، أي طوال ١٢ سنة. ويذكر التّقليد الإسلامي أنّ محمّدًا كان قد بلغ من العمر عند بداية نزول الوحي عليه سنة ٦١٠ م، أربعين عامًا؛ وهذا على الأرجح رقم رمزي؛ وخروجه إلى المدينة، الذي سيصبح معروفًا تحت اسم «هجرة»، يكون قد وقع في صيف عام ٦٢٢ م؛ وهي سنة بداية التّأريخ الإسلامي؛ ويُذكَر أنّ فترة الوحي المدنيّة تكون قد دامت ١٠ سنوات، من ١ هـ/ ٦٢٢ م إلى بداية سنة ١١ هـ/ ٦٣٢ م، وهي سنة وفاة محمّد المفترَضة؛ ويُروى أيضًا أنّه إلى نهاية عام ٩ هـ/ ٦١٠ م، ظلّ التّقويم الإسلامي تقويمًا قمريًّا-شمسيًّا، وكانت السّنة القمريّة تتناسَق مع السّنة الشمسيّة كلّ ثلاث سنين (حوالي ١١ يومًا كلّ سنة)، ولسَدّ الفارق بين التقويمَيْن أضاف العرب شهرًا للتّقويم القمري سمّوه بشهر «النّسيء»، وكان يوضع قبل الشّهر الأوّل من السّنة التي تبدأ، أي شهر مُحرّم؛ ويُقال إنّ هذا الشهر الزّائد وقع شطبه في نهاية العام ٩ هجريّة، في إعلان

أنّهم كانوا من قريش[٥٥]، نفس القبيلة التي ينتمي إليها محمّد.

إنّ التّاريخ سيكون بالنّسبة لنا هو تاريخ سياق يجب أن نحاول إعادة بنائه بالتّحديد وبواسطة كلّ الوسائل المتاحة. وفي غياب كلّ شيء ماديّ آخر قابل

عمومي خلال الحجّ؛ وهذا القرار صدر إثر نزول آية قرآنيّة تُحرّمه، سورة التّوبة، الآية ٣٧ ﴿إنما النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾؛ وهذا يعني أنّ العام المحلّي يكون قد بدأ بالانفصال تمامًا عن التّقويم بفصول السّنة في نهاية الفترة المدنيّة.

(٥٥) هناك تساؤل بخصوص معنى اسم قبيلة قريش؛ يميل آرثر جيفري، *Foreign Vocabulary*, 236-37، إلى وضعه في علاقة مع اللّفظة العربيّة «قِرْش»، وهو نوع من السّمك، وتكون اللّفظة «قُريش» تصغيرًا لها، وتكون مشتقّة من الكلمة الإغريقيّة *karkarias*؛ ولذلك يعتقد جيفري أنّ القبيلة كانت تحمل اسمًا طوطميًّا؛ إلّا أنّ الفرضيّة فيها نوع من المجازفة لأنّ اسم سمك لم يكن ليعني شيئًا كثيرًا عند قوم كانوا بدوًا رُحّلًا؛ وقد طوّرت المعاجم العربيّة القروسطيّة، مع احتفاظ بعضها بعلاقة مع سمك القرش المفترِس «الذي يأكل الأسماك الأخرى»، عدّة فرضيات أخرى انطلاقًا من الجذر «ق/ر/ش»، التي يعتبرها جيفري فرضيّات من نسج الخيال؛ إذ نجد مثلًا أنّ «قرش» تُفيد معنى «جمع»؛ وقد سمّيت به قريش لتَجمُّعهم إلى الحرم المكّي بعد تفرّقهم في البلاد، أو لأنّهم «غَنِموا واكتَسَبوا» الأموال بفضل ممارستهم التّجارة؛ لا توجد إلى حدّ الآن أي واحدة من بين هذه الفرضيات تكون حقيقة مُرْضِية؛ أمّا المعاني الأخرى للجذر العربي فهي تتعلّق بالاصطلاح الحربي، خصوصًا عند تشاجُر الرّماح وتداخلها في الحرب والتي «تَصْدع العَظْم ولا تهشِمه»؛ وهناك استعارة مزدوَجة تُفيد معنى أن «يُخبِر أحدُهم بعيوب أحَد آخر»، وهو يجرح الكبرياء دون أن يقتُل، أو معنى «وَشِيَ وحرَّش»؛ واللّفظة «قَرْوَش» تشير إلى «جمع أشياء متفرّقة من هنا ومن هناك وضم بعضها إلى بعضها الآخر»؛ استنادًا إلى هذه القاعدة الدلاليّة، يكون بإمكاننا أن نفكّر في اسم كان للتّحقير في الأصل أُعطِي لقبيلة قليلة الحسب والنّسب وتتألّف من جماعات من أصول مختلطة؛ كانت قبيلة قريش تُعتَب، في علم الأنساب العربيّ التقليديّ على أنّها من قبائل شمال الجزيرة، من العرب «المستَعرِبة»، لأنّهم يكونون قد جاؤوا من الفضاءات السّاميّة في بادية الشّام؛ وهذا بالتّقابل مع عرب الجنوب، الذين يُدعَون أيضًا اليمنيّين أو «العرب العارِبة»؛ هذه الأنساب أُلبِست «لباسًا بِيْبليًّا» في فترة إسلاميّة مّا، على الأرجح مبكّرًا جدًّا، ولكن من المؤكّد أنّ ذلك لم يحدث خلال الفترة النبويّة؛ وهذا الكساء البِيْبلي لا يمتّ بطبيعة الحال إلى التاريخ في شيء؛ كان عرب الشّمال يُعتبَرون على أنّهم من ولد إسماعيل؛ فالنّظرة الإسلامية التقليديّة تقول بأنّ إسماعيل، عندما قدم إلى البيت العتيق مع أبيه إبراهيم، تزوَّج، حين أدرَك، امرأتَيْن من جُرهُم؛ وهي القبيلة الأسطوريّة التي تقدّمها المصادر الإسلاميّة على أنّها القبيلة التي كانت تسكن مكّة في تلك الحقبة الخرافيّة؛ هذه الأسطورة لاحقة عن القرآن؛ أمّا عرب الجنوب، حتّى لا تأخذهم الغيرة، فقد ربطوا أنفسهم بطريقة غريبة بـ «يُقْطان» (تكوين، ١٠، ٢٥، ٢٦؛ يكون يُقطان هو حفيد نوح عبر ابنه سام، وهو أحد أبناء «عابَر» أو «عابِر» المباشرين)، وذلك على الأرجح من خلال تقارب صوتي مع واحد من آبائهم، هو أيضًا أسطوري، كان يُدعى «قَحْطان».

للدّراسة فإنّ الوسائل ستكون قبل كلّ شيء نصوصًا يقع تناولها في علاقتها مع وسط حقيقي، تاريخي وجغرافي أنثروبولوجي. أوّل هذه النّصوص وأكبرها أهميّة هو بالطّبع نصّ القرآن. هذا الكتاب، الذي هو ليس كتابًا مُتفرِّدًا من حيث إنّه كتاب مُقدَّس، يقدِّم مع ذلك بعض الخصائص فيما يتعلّق بطُرُق وأساليب تأليفه. فالنصّ القرآني، كما وصل إلينا اليوم في شكل المُصحَف المتداوَل(٥٦)، يبدو أنّه يترك باستمرار تجلّي شفويّةِ كلام منطوق أو شفويّة اقتباسٍ تكون الذاكرة المؤمِنة قد رفضت إعادة كتابته في هيئة نصّ مُجْمل. هذا الكلام يمكن أن يبدو إجمالًا، عن صواب أو خطأ، على أنّه ذاك الكلام نفسُه الذي كان نبيّ الإسلام قد سمعه بوصفه كلامًا موحى. إنّ خطاب النُّسخة القرآنيّة الشائعة الذي ظلّ شفويًّا إلى حدّ بعيد يتميّز إذنِ شديد التميّز عن الكتابة السّرديّة لأسفار العهد القديم البِيْبليّة. وكما هو خليق بخطاب يريد أن يُقنِع، فإنّ سور القرآن جاءت في آن واحد مُركَّبة ومُتكرِّرة(٥٧).

---

(٥٦) يعتبر التصوّر الإسلامي التقليدي أنّ المصحف المتداوَل كان قد أُنشئ في المدينة في عهد الخليفة الثّالث عثمان بن عفّان (٢٣ هـ/ ٦٤٤ م–٣٥ هـ/ ٦٥٦ م)؛ ويكون قد جُمع اعتمادًا على وثائق سابقة تعود في جزء منها إلى زمن النبيّ محمّد نفسه؛ وتكون هذه الوثائق قد قُدِّم بعض منها في صُحُف مكتوبة؛ كما تمّ تدوين المصحف أيضًا بالاعتماد على ما حفظه الصّحابة من الوحي، وبعبارة أخرى صحابة محمّد الذين دخلوا الإسلام خلال الفترة المكيّة أو المدنيّة والذين كانوا يعيشون في محيطه المباشر؛ هذا الطّرح له كلّ مقوّمات الأسطورة المؤسِّسة؛ فهو يشكِّل معضلة كبيرة نظرًا لأنّه لم يقع العثور إلى حدّ الآن على وثيقة مكتوبة تعود إلى تلك الحقبة؛ فأقدم المخطوطات القرآنيّة التي بحوزتنا تعود إلى فترة لاحقة بعيدة جدًّا عن تلك الحقبة؛ ولذلك فإنّ المشكلة التّاريخيّة لتكوين المصحف تظلّ، في رأينا، قائمة برمّتها.

(٥٧) السّورة، في المصحف، تشير إلى عدد من الآيات تُعتَبر أنّها نزلت مع بعضها في نفس الوحي؛ والسّور لها أطوال مختلفة جدًّا؛ تذهب من بعض الآيات إلى ٢٨٦ آية في أطول سورة، وهي السّورة ٢ «البقرة»؛ والآيات هي بدورها متفاوتة في الطّول، من بضع كلمات إلى عدّة جمل؛ وهذه التقسيمات المختلفة يجب بكلّ تأكيد ربطها بالفترة التي لا يمكن تحديدها زمنيًّا لتدوين المصحف، وأيضًا بالقراءات القرآنيّة؛ ومع ذلك نرى أنّ اللّفظتيْن «سورة» و«آية» حاضرتان في القرآن؛ كلمة «آية» لا تسبّب أي إشكال من حيث معناها العربي الأصلي الذي هو، بكل بساطة، المعنى الذي يستعيد القرآن استعماله؛ في استعمالاتها ما قبل قرآنيّة، كانت تشير إلى «العلامة الظّاهرة التي تهدي إلى الطريق السويّ»؛ ثمّ انتهى بها المطاف، في الاستعمالات ما بعد قرآنيّة لتشير إلى «المعجزة» الدالّة على صِدق النبوّة لكي تأخذ هنا نفس معنى اللّفظة العبريّة «أيوت» (*'ôt*)، بمعنى علامة تبشيريّة، برهان (جذر «أ/و/ت»)؛ وبالمقابل، نرى أنّ التّأثيليّين [علماء الاشتقاق] غير متّفقين على أصل كلمة «سورة»؛ فقد يكون أصلها من العبريّة ما بعد بِيْبليّة «شوراه»

وتبدو نصّيتها الزّاخِرة على أنّها تعكس غالبًا شطحات خيال في غمرة نشاطه. وهذا ما يجعل من القرآن، على أيّ حال، كتابًا يصعُب فهمُه إلّا بالتوسُّل بمأثور مّا أو بحديث من الأحاديث النبويّة. هذا التشظّي الدّائم لمواضيعه يحدِّد شكلًا من أشكال التأليف له دلالته. ونحن سنتناوله في التّحليل هكذا كما هو وذلك على الأقل بصورة إجرائيّة. إلّا أنّنا لن نتوانى في البحث بانتظام عن المقاطِع التي يمكن أن تكون قد نُقِلت من مكانها إلى مكان آخر أو أُعيدَت صياغتها أو ضُمَّت إلى بعضها أو حتّى أُعيدت كتابتها أو أضيفت لاحقًا، كلّ ذلك حسب ما تستطيع الفرضيّة التّاريخيّة محاولة السّماح به. ولكنّ هذه النّصيّة المتشَظِّية هي التي ستعطينا بكلّ تأكيد القدرة على أن نُسائِل مجدّدًا الكرونولوجيا القرآنيّة انطلاقًا من شكل نَصِّه نفسه. فواحدة من أكثر المشكلات أهميّة التي تعترِضنا تظلّ بالفعل مشكلة الكرونولوجيا الدّاخليّة لسور المصحف. غير أنّنا سنتفادى اقتراح ترقيم مُمَنهَج للسّور على منوال ما قام به المستشرقون بداية من أواسط القرن التّاسع عشر. لقد اعتقد هؤلاء أنّه بمقدورهم تقويم ترقيمات مفسِّري القرون الوسطى المسلمين ترقيمًا مُفيدًا، فإذا بهم في نهاية المطاف يجدون أنفسهم خاضعين لمنطق قراءة فرضتها عليهم هذه الترقيمات. فقد خلطوا معًا العديد من شرائح التّفسير ممّا قادهم، رغمًا عنهم، إلى حَصْر أنفسهم في مأزق منهجي[٥٨].

---

shûrâh (جذر «ش/ر/ه»)، الذي يدلّ على صفّ من الحجارة، على التّراصف، وعلى التّرتيب؛ وقد اقترح آرثر جيفر، مرجع سابق، تأثيلًا غير محتمَل صوتيًّا انطلاقًا من السريانيّة «صُورْتَا»، بمعنى «كتاب». وردت لفظة «سورة» عشر مرّات في القرآن؛ ويظهر أنّها تشير على «وحي نَزَل» فهو صادق تمام الصّدق، مفهوم ويمكن إذاعته؛ فإذا تعلّق الأمر بقاعدة من قواعد السُّلوك، فكلمة «سورة» تنطبق كما هي (سورة النّور، الآية ١، التي تفتتح المقطع الشّهير حول الزّنا ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾)؛ والمكذّبون يقع تحدّيهم في عدّة مناسبات أن يأتوا «بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ» (السّور يونس، الآية ٣٨؛ هود، الآية ١٣؛ البقرة، الآية ٢٠)؛ والمرّات الأخرى جاءت في سورة محمّد، الآية ٢٠ (مرّتان)؛ سورة التّوبة، الآيات ٦٤، ٨٦، ١٢٤.

(٥٨) يتّبع المصحف القرآني عمومًا ترتيبًا بحسب طول السّور؛ من أطول سورة إلى أقصرها؛ هناك استثناء وحيد يتمثّل في السّورة الأولى «الفاتحة» التي تشتمل على نصّ مبادئ الإيمان الإسلامي؛ الطبعة الحاليّة المعتمَدة هي طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ/ ١٩٢٤ م؛ وقد انتهى بالتّقليد الإسلامي المطافُ إلى اقتراح ترتيب للقرآن له دلالته؛ نجد نسخة من هذا التّرتيب في كتاب تفسير يُعرَف بتفسير الجلالَيْن، وهو من تأليف عالِمَيْن عاشا في القرن الخامس عشر الميلادي؛ يتعلّق الأمر

إنّ عدم اقتراح إعادة ترتيب الآيات والسّور، من جديد، قد يمكّننا مع ذلك من الوصول إلى ابراز بعض أوجه تَماسك واتّساق القَصَص القرآني. وقعت محاولات متعدّدة للتَّفكُّر في الخصائص الشّكليّة للنّص. أمّا نحن، فإنّنا من جهتنا سنحاول خاصّة العثور على معانٍ داخل سياقها. وهذا ما قد يسمح لنا بفصل مقاطع معزولة وتسلسلات موضوعيّة بالغة الدّلالة. وهكذا نستطيع بدون شكّ التوصّل، ولو جزئيًّا، إلى وصف بَعضٍ من مراحل بناء عقيدة وكذلك أيضًا أشكال قطيعة تطوّرها؛ عقيدة بدأت تفرض نفسها وتعي شيئًا فشيئًا قوّة قناعته، وذلك دون أن تكفَّ مطلقًا عن إسناد ظهرها إلى محيطها ومجتمعها بالمعنى الحقيقي تقريبًا للكلمة. لقد بدت هذه العقيدة، أمام رجال قبائل عصرها ومحيطها، وكأنها كانت على الدّوام تقوم باستعراض نفسها، راجيّة بذلك أن يُصدِّق بها أهلها في نهاية الأمر ويقبلون بها. إلّا أنّنا نعرف، بشهادة القرآن نفسه، أنّها في مكّة وقبل الهجرة، عجزت تماما على إدراك غايتها تلك.

السَّرد الذي يحوي موضوعًا معيّنًا هو القاعدة المتّبعة في النّصوص البِبْليّة. فهو موجود في هذه النّصوص وكأنّه مغمور داخل زمنيّة طويلة الشيء الذي انتهى بإنتاج كتابة متجدِّدة. ولكنّ هذه الكتابة المتجدِّدة، وذلك قبل أن يقع تثبيتها في نصّ معترف به بزمن طويل، لم تتوقّف عن إعادة خلق ماضيها وإعادة تركيب عناصره. وبطبيعة

بالمِصريَّيْن جلال الدين المحَلّي، توفّي عام ٨٦٤ هـ/ ١٤٥٩ م، وتلميذه المصنِّف الكبير جلال الدين السّيوطي، توفّي عام ٩١١ هـ/ ١٥٠٥ م؛ أقدم محاولة استشراقيّة لترتيب سور القرآن تعود إلى غوستاف فايل Gustave Weil، الذي نشر بين عامَيْ ١٨٤٤ و١٨٧٦ كتابه *Historisch kritische Einleitungen der Koran*، وقد اشتهر بأنّه هو الذي ابتكر ترتيب المصحف حسب أربع فترات من الوحي القرآني، ثلاث فترات مكيّة وفترة مدنيّة، وهو ترتيب أخذ به بعده بعض العلماء؛ والتّرقيمات الاستشراقيّة التّالية نوردها على التّوالي حسب الترتيب الكرونولوجي: Theodor Nöldeke & Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorâns*, 1860-1909? Hubert Grimme, *Mohammed*, Tome II, *Einleitung in der Koran*, 1892-95، الجزء الأوّل يتعرّض لسيرة محمّد؛ William Muir, *The Coran is composition and teaching*, 1896 ; Hartwing Hirschfeld, *New researshs into the composition and exegesis of the Qoran*, 1902 ; Richard Bell, *The Qur'an translated with a critical re-arrangement of the Surahs*, 1937-39 ; Régis Blachère, *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 1949-50.

الحال فإنّ وضعيّة القرآن تختلف عن ذلك اختلافًا كبيرًا. فحسب الرّواية الإسلاميّة بخصوص المصحف العثماني كان نصّ القرآن قد دُوِّن وثُبِّت نهائيًا حوالي سنة ٣٢ هـ/ ٦٥٣ م. وكان ذلك قد حدث في المدينة بمبادرة من الخليفة الثّالث عثمان بن عفّان. وقد فتح اغتياله سنة ٣٥ هـ/ ٦٥٦ م أبواب الفتنة الكبرى على مصراعيْها. دامت هذه الأزمة الرئيسيّة الأولى في صفوف المسلمين خمسة أعوام إلى غاية انتصاب بني أميّة في دمشق وتأسيسهم الخلافة الأمويّة (٤٠ هـ/ ٦٦١ م - ١٣٢ هـ/ ٧٤٩ م). وقد اندلعت الفتنة في أعقاب عَشرِيَّتيْن تقريبًا من الفتوحات الكبرى خارج الجزيرة - الشرق الأدنى، إيران، مصر - والتي امتدّت إلى أبعد من ذلك باتّجاه الغرب. بدأت خلافة عثمان سنة ٢٣ هـ/ ٦٤٤ م، أي ١٢ عامًا بعد وفاة محمّد سنة ١١ هـ/ ٦٣٢ م. وبناء على هذا يكون القرآن قد جُمِع في مُصحَف بعد عشرين سنة أو يكاد من وفاة نبيّ الإسلام. وتكون وفاة النبيّ قد حدثت في المدينة، ثاني المكانيْن الهامّيْن لمهبط الوحي. وسوف تمثّل على نحو مّا تتويجًا وإنهاء لفترة الوحدة والتوسُّع التي عرفها الإسلام الأوّل الذي غرق فيما بعد في التّفرقة والصّراعات الدّاخليّة كما روته لنا الذّاكرة الجمعيّة. وبالفعل، اعتُبرت فترة الحكم الأموي فترة سلبيّة نسبيًّا من طرف التقليد الديني الذي تعود نماذِج تصوّراته أساسًا إلى القرنيْن الأوّليْن من حكم الدولة العبّاسيّة، من نهاية القرن الثّاني الهجري/ الثامن الميلادي إلى بداية القرن الرّابع الهجري/ العاشر الميلادي. فقط بعض شخصيّات من الفترة الأمويّة، تحوطها هالة أسطوريّة، لم تتعرّض لهذا الإقصاء. وتتمثّل هذه الشخصيّات في علماء دين أو أفراد من مختلف فروع عائلة محمّد.

إنّ تصوّر تثبيت النّص القرآني كان قد تمّ في فترة وجيزة بهذا القدر، وخلال فترة إيجابيّة إلى هذا الحدّ على جميع الصُّعُد، هو تصوّر ملائم جدًّا للعقيدة. إذ يمكنها أن تجد في هذا التصوّر كلّ مسوِّغات الاعتقاد بأنّ كتابها المقدَّس هو النّسخة الحرفيّة للوحي الذي بلّغه محمّد من خلال وسيط ما فوق طبيعي. والقرآن يشير إلى هذا الوسيط بطرق مختلفة. ولم يظهر اسم «جبريل»[٥٩]، كناقِل للّفظ القرآني، إلّا

(٥٩) لقد وضع التّقليد الإسلامي ما بعد قرآني شخص جبريل كمنزِّل للوحي إلى محمّد، على مسرح الأحداث منذ الفترة التي اعتبر فيها هذا التّقليد أنّه هو مَن نزل بأوّل وحي قرآني؛ وهذا الوحي

في نهاية الفترة المدنيّة. وبخصوص تصوّر وجود مُصحف قرآني الذي يعود إلى فترة متقدِّمة إلى هذا الحدّ، في حين أنّ عرب القبائل الذين أصبحوا يتمتّعون بأراض شاسعة، لم يكونوا بعد قد نقلوا مركز سلطتهم خارج الجزيرة العربيّة، يجعلنا نتساءل عن إمكانيّة التّعرف في كلّ هذا على أثر خاطف لعمليّة بناء أسطورة مقدّسة. هناك بعض الحوافز التي يمكن أن نقول عنها إنّها سوسيولوجيّة تضغط باتّجاه تأريخ متأخّر أكثر لتدوين المصحف. وتكون هذه الحوافز مرتبطة بمكانة الكتابة في مجتمع تطغى عليه الشفهيّة. وفي هذا الجانب يجدر بنا التذكير أنّه لم يتمّ العثور مطلقًا على أيّ مصحف أو أي قطعة قرآنيّة يعود تاريخها إلى هذه الحقبة الأوّليّة المُفترَضة[٦٠]. هذه الحقبة التي يمكن تأخيرها إلى نهاية منتصف القرن الأول الأمويّ. وبذلك تكون قد لعبت دورها بشكل منطقيّ أكثر في سياق مجتمع كتابيّ، بالمعنى المزدوج للكلمة، أي سوريا الشرق أوسطيّة. كما يمكننا أن نفترض أيضًا حالة مواجهة مع «الدّيانات الكتابيّة» التي كانت متواجدة في نفس المنطقة. هناك مقاطع مأخوذة من قراءة تاريخيّة للقرآن ذاته تسمح لنا بأن نذهب في هذا الاتّجاه[٦١]. إلى حدّ الآن، هذه

الأوّل الذي يسبّب تاريخيًّا إشكالًا كبيرًا زُعِم أنّه يتمثّل في الآيات الخمس الأولى من سورة العَلق؛ هذا في حين أنّ شخص جبريل لا يظهر في النّص القرآني إلّا في أواخر الفترة المدنيّة: سورة التّحريم، الآية ٤؛ سورة البقرة، الآيتان ٩٧، ٩٨؛ فقط في الآية الأولى من هذه السّورة الأخيرة نرى جبريل يعترف به القرآن صراحة على أنّه هو مَن نزّل للوحي إلى محمّد ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ وهذا المقطع يأتي ضمن جدال ضدّ يهود المدينة؛ ولكن ليس من المؤكّد، حتّى في تلك الفترة، أن يكون عمل جبريل قد اعتُبِر على أنّه يتعلّق بالوحي القرآني بصورة عامّة ومنذ بدايته؛ إنّ مثل هذا النّوع من الإسقاط الكرونولوجي هو سِمة مميِّزة لقراءات التّفاسير الإسلاميّة القروسطيّة؛ وهو بدون شكّ مرفوض في ميدان التّحليل التّاريخي.

(٦٠) REMMM, n° 58, Aix-en-Provence, Edisud, 1991. انظر بالخصوص مقالَيْ: Y. Râgib et C. Gilliot.

(٦١) سورة البقرة، الآية ٧٩: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾؛ يتعلّق الأمر بمقطع جدالي ضدّ يهود المدينة؛ ويبدو أنهم يُتّهمون بتحريف الكتاب المقدّس إذ هم يخطّونه بأيديهم؛ ويبدو أنّ الموضوع يتعلّق بالرّبّانيّين الذين يذكرهم القرآن المدني، والمستهدَفين في سورة المائدة، في الآيتيْن ٤٤، ٦٣؛ كما أنّه يقع تحقيرهم وذمُّهم في سورة الجمعة، الآية ٥ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾؛ وهذا المقطع يؤكّد كذلك انّ اليهود كانوا يستعملون «الأسفار»، من الآراميّة «سفر»

الفرضيّة، التي ينبغي الأخذ بها من جديد وتمتين دعائمها بشكل أفضل، ما زالت تبدو على أنّها فرضيّة خارجة تمامًا عن الأعراف المُتّبَعة.

كلمة «قرآن» هي لفظة قرآنيّة. ومن المفيد الإشارة إلى ذلك. فهناك بعض الألفاظ التي نالت حظًّا فريدًا خلال العصور الإسلاميّة التي حكم فيها خلفاء الشرق الأدنى. ومع هذا فلم يرد ذكرهم في القرآن. ولفظة «قرآن» تظهر في صيغة اسم علَم في عدّة مقاطع قرآنيّة. غير أنّنا نلاحظ وجود بعض الاستعمالات للكلمة تبدو أنّها تُحيل إلى صيغة سابقة كمجرّد مصدَر. هذه الكلمة التي ستصبح تقريبًا كلمة ثنائيّة، «قرآن» كمصدر، و «قرآن» كاسم علم، تنتشر في نصّ المصحف حسب كرونولوجيا لم يقع إلى حدّ السّاعة وضعها موضع افتراض. ويبدو أنّ هذه الكلمة تفشّت خاصّة في نهاية الفترة المكيّة حينما بلغ «التّكْذيب»، كما يُسمّيه القرآن نفسه، أقصى ذروته.

وبالفعل، لقد بلغ نبذ القبيلة لمحمّد أقصاه طوال تلك السّنوات القليلة التي سبقت الهجرة. وفي نفس الوقت، نرى خطابًا قرآنيًّا يشتدّ ويتّسع نطاقه ويبدو وكأن لا أحد يقدر إطلاقًا على كبح جماحه. فالخطاب القرآني سيستميت إلى آخر لحظة، أي إلى غاية الفرار إلى المدينة في الشّمال، في محاولة إقناع رجال القبيلة مرارًا وتكرارًا. وهؤلاء، أي قريش، سيسمّيهم القرآن ببساطة «النّاس». كما سيطلق هذه التّسمية لاحقًا على رجال القبائل الأخرى. واليوم تُترجم هذه اللفظة غالبًا بـ «gens»، وأحيانًا بـ «hommes»، دون أن نشكّ ولو للحظة أنّ هذه العبارة، في استعمالها القرآني، تُحيل إلى ما يقابل لفظة *gentes* [كلمة لاتينيّة تعني البرابرة أي كلّ من هو ليس من الرّومان]. ولذلك فإنّ استعمال مثل هذا التّعبير في محيطه الأصلي لا يمكنه أن يرقى إلى أيّ معنى كوني. مثل «آدم»، الذي يظهر بالخصوص في القرآن المدني، يبدو أنّه وقع اعتباره كجدّ للقبائل لا أكثر ولا أقلّ.

يكون إقصاء محمّد قد تمّ على عدّة مراحل. فبعد بضع سنوات من المقاطعة

sefer؛ وهذا من شأنه أن يسمح لنا، بصورة عكسيّة، بافتراض أنّ تابو tabou كتابة الوحي بأيدٍ بشريّة، على الأقلّ في تلك الفترة، كان يُثقِل كاهل القرآن.

التي تعرّض لها هو وعشيرته التي استماتت في الدّفاع عنه وحمايته، كما يقول لنا ذلك التّاريخ المقدّس، تمّ طردُه من مكّة بتحريض من أحد أعمامه. وهذا الأخير، أبو لهب، ذكره القرآن ولعنه في السورة ١١١ (المسد). يُعيد التقليد الإسلامي هذه القطيعة إلى سنة ٦١٩ م. خلال هاتين السّنتين قبل الهجرة لم يكن باستطاعة النبيّ المنبوذ المكوث في مكّة إلّا بفضل حماية «الجوار» الهشّة التي كان يتمتّع بها. وهذا النّوع من الحِلْف الذي يُدعى الدّخول في «الجِوار» لم يكن يسمح له قطّ بحريّة التحرُّك، بل يجعل منه رجلًا «بدون قرابة» داخل قبيلته ذاتها. وهي وضعيّة متناقضة وفي نفس الوقت مُذِلَّة لأفراد القبيلة. فحماية «الجوار» كانت بالفّعل تُخصَّص عادة لمن يلتمِسها من الغرباء عن القبيلة. وكانت تسمح لهم بالانضمام إلى العشيرة التي تمنحهم هذه الحماية مع إبقائهم بطبيعة الحال في منزلة سُفْلى. فما بالك برجل تحامته عشيرته وبقي مع ذلك مُقيمًا مع قبيلته تحت حماية عشيرة أخرى. وهذا على ما يبدو الشيء الذي حدث لمحمّد بصورة مؤقّتة.

يُروى أنّ المُطعِم بن عَديّ، شيخ بني نَوْفل القويّ، هو الذي أدخل محمّد في «الجوار». يُمكن أن نفهم أنّ المُطعِم قد قام بذلك، على الأرجح، لإبراز شهامته وإظهار قوّته أمام القبيلة. وكانت تلك خصلة من الخصال التي يتميّز بها كلّ الرّجال الذين كانوا يريدون لعب دور قيادي داخل قومهم[٦٢].

إذا كان القرآن قد واجه عداوةَ قبيلة بأسرها، فهذا يفترض أنّ اللّفظة «قرآن» في حدّ ذاتها كانت قد شُحِنت بدلالة قويّة بشكل خاصّ، على الأقلّ في ذهن مَن كان قد آمن بما جاءت به، ممّا سمح لها بمواجهة مثل هذا التحدّي. لقد نُحتت لفظة «قرآن» من الجذر (ق/ ر/ ء). وهذا الجذر يتضمّن اليوم معنى «قرأ بصوت مرتفع». كما أنّ كلمة «قرآن»، كمصدر، لها عدّة استعمالات[٦٣]. مع أنّ اللّغة العربيّة التي

(٦٢) سنجد خبر «الجوار» عند الطّبري، تاريخ الرّسل والملوك، في الجزء المخصّص للسّيرة النبويّة؛ القصّة بطبيعة الحال لها جَرس إسلامي؛ ويجب علينا ألّا ننتظر أن نعثر فيها على رؤية أنثروبولوجيّة للمكانة القبليّة الجديدة لمحمّد.

(٦٣) في الحالات التّالية يبدو أنّ لفظ قرآن يُستَعمل كاسم فِعل: سورة القيامة، الآيتان ١٧، ١٨ ﴿إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾؛ سورة الجنّ، الآية ١ ﴿فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا

«تأسْلَمت» نسيت بسرعة المعاني السّابقة لهذه الكلمة القديمة وحتّى جزءًا من المعاني القرآنيّة. فالتصوّر المقدّس لقرآن أصبح «اسم علَم لما أُوحيَ لمحمّد» انتهى بإقصاء كلّ التصوّرات الأخرى وغمرها بحضوره الكاسح. فيكون بذلك بشكل من الأشكال قد قطع الصّلة بين اللّفظ وجذره. وذلك أضعف الإيمان.

يكتفي الاستعمال العام للعربيّة اليوم بالقول بأنّ الصيغة الفعليّة لهذه اللّفظة تعني «قرأ». وعندما يتعلّق الأمر بالقرآن فإنّ المترجمين يفضّلون غالبًا معنى «تَلا». وهذه التّرجمة تحتفظ فعلًا بالمعنى الدّلالي الأساسي لـ«الصّوت المسموع». ولكن لا يمكن لكلّ هذا أن يمرّ دون تفسير. الأمر يتعلّق بمحاولة فهم لماذا شكّل هذا اللّفظ رهانًا في المجتمع القبَلي المكّي. إنّ «القرآن» لا يمثّل القراءة الصّامتة في المجتمعات التي تعرف الكتابة. وليس هو أيضًا تلاوة من أجل ذاتها، أي بمعنى مّا تلاوة خاصّة. وهي تتمثّل دائمًا في كلام ملفوظ مرصود للإنصات المشترك من طرف جماعة من المستمِعين. في الأصل، هؤلاء المستمعون كانوا متكوّنين فقط من رجال قُريش، القبيلة المكيّة، قبيلة محمّد[٦٤]. وقد توسّعت دائرة المستمعين في المدينة لتشمل مجموع القبائل المتواجدة في الواحة، القبائل العربيّة وكذلك القبائل اليهوديّة، إلى غاية طرد هذه الأخيرة[٦٥]. ثمّ اتّسعت الدائرة أكثر للقبائل التي كانت موجودة على «مرمى حجر» من محمّد في منطقة العربيّة الغربيّة. هذا لأنّه بالفعل من

عَجَبًا﴾؛ سورة الزّخرف، الآية ٣ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾؛ والقائمة تطول؛ يمكن أن نعتبر أنّ عددًا كبيرًا من المقاطع المكيّة تظلّ غامضة بخصوص وضعيّة كلمة «قرآن»؛ يصعب علينا غالبًا معرفة ما إذا كنّا بصدد استعمال اسم فِعل أم اسم عَلَم؛ ويبدو أنّ الاثنين غالبًا ما يندمجان أحدهما في الآخر.

(٦٤) إنّ الوِجْهة القبَليّة المحض التي يتوجّه إليها كلام القرآن تبدو واضحة في الآية ١٠٦ من سورة الإسراء: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ [أمام رجال القبيلة] عَلَى مُكْثٍ﴾؛ يبدو أنّ هذا المقطع يُحيل إلى سياق مكيّ، بدليل أنّنا نرى في آية سبقته بقليل بني إسرائيل يُطْلَب منهم أن يقدّموا شهادة ضدّ القبيلة، الآية ١٠١: ﴿فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ وهذه الحالة لن تتكرّر على الإطلاق في الفترة المدنيّة بسبب الجدل مع علماء اليهود المحلّيّين.

(٦٥) لقد اتُّهِم رجال ثالث القبائل اليهوديّة، ألا وهي قبيلة بني قريظة، بالغدر والخيانة في حصار الأحزاب للمدينة والمعروف بمعركة الخندق؛ وقيل إنّهم قُتِلوا سنة ٥ هـ/ ٦٢٦ م على أيدي مُسْلِمي المدينة الذين كانوا أحلافًا لهم، وعلى الأرجح يكون قد تمّ هذا بإيعاز من محمّد.

غير المحتمل أن تكون الجزيرة العربيّة برمّتها قد اعتَنقت الإسلام عند وفاة محمّد، وذلك بالرّغم من أنّ أحفاد قبائل الهضبة المركزيّة أو قبائل اليمن كانوا قد شعروا فيما بعد أنّه من المفيد لهم إعلان سلف من أسلافهم كانوا أسلموا باكرًا منذ بداية الدّعوة.

«المنافقون» المدنيون و«حلفاؤهم اليهود»

إنّ يهود المدينة الذين كانوا هم أيضًا منظّمين في تنظيم قبَلي كانوا بطبيعة الحال جزءًا من مستمعي محمّد وذلك بالرّغم من أنّ ردّة فعلهم كانت سلبيّة إجمالًا. فالمقاطع الجداليّة التي خُصِّصت لهم في القرآن تشهد بما لا يدع مجالًا للشّك على الطريقة التي وقعت بها مُخاطبتهم وفي نفس الوقت طريقة ردودهم. وذلك بالرّغم من أنّ بعضًا منهم على ما يبدو كان قد أسلم. يمكن أن نفترض أنّ هؤلاء الذين أسلموا من بينهم كانوا من أوساط يهوديّة لم تكن لهم قبائل خاصّة بهم ربّما تمّ ربطهم مباشرة عبر أحلاف إلى عشيرة عربيّة مدنيّة (؟). الفرضيّة الأخرى، وهي ربّما الأكثر رجحانًا، مفادها أنّ بعض اليهود يكونون قد مكثوا في المدينة تحت حماية شيوخ عشائر مدنيّة في الوقت الذي أُجْلِيت فيه قبيلتهم من المكان. لا يمكننا أن نعرف ما إذا كان هؤلاء اليهود قد أسلموا أم لا. نذكّر بهذا الخصوص أنّ تحالف القبائل مع مسلِمي المدينة لم ينجم عنه الدّخول في الإسلام إلّا انطلاقًا من نهاية سنة ٩ هـ/ ٦٣١ م. الآية الأولى من السورة IX التّوبة أو براءة تشتمل على صيغة «نقض العهود العلني» (وهو المعنى الدّقيق للكلمة «براءة»). وهذه الصيغة تشير على الأرجح إلى القطيعة التي أعلنها القرآن مع السّياسة المتّبَعة إلى ذلك الحين. فهي تُعطي للقبائل مهلة ثلاثة أشهر لتدبُّر أمرها إمّا للدّخول في الإسلام أو الخروج، دون أن يلحقها أيّ أذى، من الحلف مع المدينة. ويكون هذا الإعلان قد تمّ في نهاية السّنة التاسعة للهجرة في فترة الحجّ. وتكون إذن قد أصبحت سارية المفعول في السّنة العاشرة قبل بضعة أشهر فقط من وفاة محمّد.

إنّ هستوريوغرافيا القرون الوسطى التي وضعت السيرة النبويّة تتحدّث عن «حلفاء من اليهود» لعبد اللّه بن أبيّ. وهو سيّد عشيرة من قبيلة الخزرج العربيّة، تلك القبيلة نفسها التي كانت تربط محمّد بها صلة نسب لجهة جدّته لأبيه، ويقال أنّ عبد اللّه كان قبل إسلامه من أكبر منافسي محمّد السياسيّين في المدينة. وقد جعل منه التقليد المقدّس الإسلامي «رَأْسَ المنافقين» في المدينة. إنّ تحليل هذه التّسمية جدير بأن يؤخَذ بعين

الاعتبار وإعادة وضعها في السّياق. فعلًا، لقد شُحِنت باستمرار إيديولوجيًّا في التصوّرات الإسلاميّة سواء كانت القروسطيّة منها أم المعاصرة. والتّاريخ المقدّس، كما يُعبِّر عن نفسه من خلال المصادر الإسلاميّة القروسطيّة، يروي لنا العديد من الإيحاءات القرآنيّة يبدو أنّها تعكس بعض الأحداث عن الصّراع الذي دار بين الرَّجُليْن. هذا الصّراع، من وجهة نظر قبَليَّة، يظهر على أنّه نزاع بين رئيسيْ عشيرة متنافسَيْن لا أحد منها يقدِر على إزالة الآخر مهما رغب في ذلك. وهستوريوغرافيا عصر الخلافة تسعى دائمًا وأبدًا إلى التقليل من قوّة ابن أبيّ تاركة المجال مفتوحًا للتّرفيع من شأن نبيّ الإسلام والتّشديد على ذلك. وحتّى يقع التّخفيف من حدّة وجهة النّظر هذه تروي المصادر فقط أنّ محمّدًا، حين وافت المنيّة عبد اللّه بن أبيّ عام ٩ هـ/ ٦٣١ م، دُعِي وهو مُكْره للذّهاب لكي «يقوم على قبر» هذا الرجل القبَليّ الكبير ويُصلّي عليه، في حين أنّ النبيّ المسلِم كان قد أصبح سيِّدَ كلّ العربيّة الغربيّة. والآية ٨٤ من السورة IX (براءة) تُعتَبر، على الأرجح عن حقّ، على أنّها آية نزلت في موت ابن أُبيّ. وهي تأتي بعد الآية التي تتحدّث عن اللّوم الدّائم الموجَّه للمنافقين على «القُعُود»، أي تخلُّفهم عن الخروج للغزو مع محمّد. ولفظة «منافقون» يبدو أنّها كانت تعني كناية، في السّياق القرآني، جُبْن كلّ من يبقى مختفيًا في «نَفَق» عوض الخروج للغزو مع القبيلة. والآية ٨٤ تأمر محمّد ألّا يُصلّي أبدًا على أحد من أعدائه إذا مات: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ...﴾، والآية تنتهي بمقطع يمكن أن يكون إقحامًا: ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾.

إنّ الجذر السّامي لكلمة «قرآن»، كما جاء في العبريّة البيْبليّة، تشهد على نفس قوّة المعنى. فهو يحتفظ بطائفة واسعة من المعاني تدور حول الكيفيّة اللّازمة لنُطق هذا الكلام. فهو يُفيد الصياح، والإعلان، والنداء، والتسمية وأخيرًا يعني التلاوة كما في العربيّة.

ولكنّ كلمة «قرآن» في استعمالاتها القرآنيّة ذات مدخل مزدَوج. فهي تشترط في ذات الوقت طبيعة النّطق وطبيعة مرجعيّته. أمّا بخصوص وجوه تعبيره فإنّ كلام «القرآن» يجب عليه أن يُقال علانية. فيمكن له أن يكون صُراخًا. فهو كلام إعلاني. وفي كلّ الأحوال يجب أن يُسمَع ويُفهَم. ولهذا السّبب تمّ الإلحاح عدّة مرّات على

سهولة النّفاذ إلى الكلام المُبلَّغ. فقد نزل القرآن «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ»(٦٦). وهو كلام بليغ «مُبِين»(٦٧). فالرّسالة لم تُبلَّغ بلسان «أَعْجَمِيٍّ»(٦٨). فلو جاء بلسان لا يفهمه رجال القبائل لكان قد حاد عن بلوغ هدفه المتمثّل في أن يُسمَع لكي يُقنِع. غير أنّ القرآن يجب عليه بنفس القدر أن يكون كلامًا مَرجَعيًا، كلامًا ذا رسالة. وبناء على هذا فلا يمكنه إذن أن يكون كلامًا سائبًا، ناهيك عن كلام مُرتَجَل. فنصّ القرآن المشَفَّه هو بالضّرورة ناصّ ثانٍ، إذ هو يُعيد إنتاج نصّ سابق، ويظلّ وفيًّا له. وهذا هو السّبب الذي يجعل القرآن يعارض كُلاًّ من سجع الخطيب القبَلي وقصيدة الشِّعر مع أنّها هي أيضًا كلام مُلْهَم. وقد كان محمّد يردّ على مَن كانوا يتّهمونه بأنّه شاعر مجنون(٦٩) من خلال استماتته في التشديد على أنّ دوره يكمن في كونه وسيطًا ومجرّد مُبلِّغ لا أكثر.

يبدو أنّ المرور من اسم فعل إلى اسم عَلَمٍ تمّ تدريجيًّا كلّما أصبحت الرّسالة أكثر شموليّة. فكلّ وحي يُعلَن من خلال فعل «قرآن» خاص ينتهي بالاندماج في الرّسالة الشّاملة لـ«قرآن» وحيد يقول أفعال الوحي كلّها. بيد أنّ ذوبان الجزء في الكلّ يذهب إلى أبعد من ذلك. فمن «وسيط»، قبل كلّ شيء، لمحتوى لم يكن له أن يتدخّل فيه بأيّ شكل من الأشكال إلّا بنشره ككلام، فإنّ «القرآن» انتهى به الأمر إلى الاختلاط ليس فقط مع كامل الرّسالات التي كان يُبلِّغها ولكن أيضًا مع نفس

(٦٦) تكرّر العبارة المميّزة «قُرْآنًا عَرَبِيًّا»، بالخصوص في سورة الزّخرف، الآية ٣؛ الشّورى، الآية ٧؛ فُصّلت، الآية ٣؛ الزُّمر، الآية ٢٨؛ طه، الآية ١١٣؛ يوسف، الآية ٢.

(٦٧) ﴿قُرْآنٌ مُبِينٌ﴾، سورة يس، الآية ٦٩؛ الحِجر، الآية ١؛ يرتبط اللّفظ «مُبِينٌ»، المبني من الجذر «ب/ي/ن»، في جزء كبير بما يمكن أن نسمّيه ببلاغة الإقناع؛ وهو متواتر بكثرة في القرآن؛ ويأتي في شكل سلبيّ عندما يتعلّق الأمر بالإشارة إلى ما يجب درؤه درءًا مطلقًا، مثلًا الشّيطان الذي هو ﴿عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ كما جاء في صورة القصص، الآية ١٥؛ ويأتي بشكل إيجابي عندما يشير إلى ما يجب الإيمان به أو مَن يجب تصديقه؛ امّا التّعبير «الْكِتَابِ الْمُبِينِ» فهو متواتر منذ الفترة المكيّة؛ وقد قرنت الآيتان ٢ و٣ من سورة الزُّخرف، في نداء إلى التعقّل، بين هذا التّعبير والتّعبير المتعلّق بالقرآن «قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (انظر أيضًا سورة الحِجر، الآية ١)؛ في هذه المقاطع قد لا يُشير لفظ «قرآن» إلى القرآن الذي في المصحف المتداوَل كما نعرفه تلقائيًّا في يومنا هذا، ولكن إلى «التّعبير الصّوتي الوفيّ» للكتاب-النّص الموحى.

(٦٨) سورة فُصّلت، الآية ٤٤ ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾.

(٦٩) سورة الصافّات، الآية ٣٦ ﴿لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾.

محتوى هذه الرسالات. وبهذه الطريقة، وبدون شكّ، تحوّلت لفظة كانت تعني وسيلة للتّبليغ لكي تصبح بدورها نصًّا، وهو نصّ مصحف القرآن الذي نعرفه اليوم. ومع ذلك فمن المرجّح، على الأقلّ خلال فترة الوحي النّبويّ، أن يكون القرآن بصفته رسالة شفهيّة شاملة قد احتفظ بوَعيٍ لمعانيه الضمنيّة ووضعه المزدوَج. فاستعمالات اللّفظة كاسم علَم تظلّ مُلتَبسةً في غالب الأحيان، وغير قادرة على التوصّل إلى استقلاليّة تامّة عن المعاني التي تبني «القرآن» بصفته مجرّد كلام للتّبليغ.

هناك سمة أخرى تفرض نفسها تدريجيًّا في القرآن المكّي تُحيل إلى مرجعيّة ومصدر الرّسالة، ونقصد بذلك طبيعة التأليف «العجيب» للقرآن المُبلَّغ التي بدأت تفرض نفسها شيئًا فشيئًا داخل المشهد(٧٠). فكلام القرآن «أُعجوبي» من خلال الرّسالة التي كُلِّف بقولها، أي من خلال النّص الذي يُبلِّغه. ثمّ بعد انقضاء فترة النبوّة سيبدأ تدريجيًّا تَناسي أنّ هذا النّص مصدره هذا الكلام الذي وقع التلفّظ به في تلك الفترة. وهكذا وصل الأمر بطبيعة الحال إلى خلط الأدوار فيما يتعلّق بأصل القرآن وطابعه الإعجازي.

السورة XVII، الإسراء، الآية ٨٨:
﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.

إنّ عقيدة «إعْجاز» القرآن التي ستتبلور فيما بعد تستند إلى هذا المقطع الذي يقول فيه القرآن ذلك. بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإنّ لفظة «إعجاز» تُفيد «إثبات الضّعف والقصور عن فعل شيء». ويعني ذلك، حسب الرؤية الدينيّة، إقرار الذّات الإنسانيّة بعدم قدرتها على محاكاة القرآن أو الإتيان بمثله. يأتي استعمال هذا التّعبير في القرآن بصيغة النّفي، ثمّ يتحوّل إلى صيغة إيجابيّة مؤكّدة للدّلالة على قدرة اللّه

(٧٠) ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾، سورة الجنّ، الآية ١؛ فعِوض أن يتلفّظ بهذا الكلام رجال القبيلة الذين يكونون قد أسلموا، نرى أنّ هذا الكلام وُضِع على لسان ﴿نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾؛ وستعتبِرهم القراءة التّفسيريّة في القرون الوسطى بمثابة جنّ أسلموا؛ وهذا الخطاب هدفه إخزاء القوم لكفرهم في حين حتّى الجنّ آمنوا وصدّقوا بالرّسالة.

اللامتناهية من خلال التعبير ﴿لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ﴾(٧١).

يظهر أنّ تأكيد الآية ٨٨ من السّورة XVII، التي تُعرَف بسورة «الإسراء»، يكتفي بالاعتقاد نفسه الذي يُعلِن عليه. ثمّ تُفتَح فيما بعد وَصْلة مُذهِلة تمتدّ من الآية ٩٠ إلى الآية ٩٣ وتصوِّر كيف كان رجال قريش في مكّة يعاندون محمّد ويسألونه أن يأتيَهم بمعجزات تدلّ على صدق دعوته. وقبل أن يجيب القرآن بطريقة أقلّ ما يُقال عنها أنّها مُحرِجة، فإنّه يُعيد حرفيًّا - على ما يبدو - عبارات الاستهزاء التي استعملَتها القبيلة. هذه الأخيرة كانت بطبيعة الحال تُطالب بشيء يمكنه أنّ يمثِّل قمّة المستحيل.

الآية ٩٠:
﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا﴾.

الآية ٩١:
﴿أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا﴾.

الآية ٩٢:
﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالْمَلائِكَةِ قَبِيلاً﴾.

الآية ٩٣:
﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً﴾.

يمكن أن نلاحظ أنّ القول الإنكاري الذي يُعيده القرآن هو من السّخريّة بمكان إذ يذهب إلى حدّ تقديم ضرب من الصورة الهزليّة للرّسالة القرآنيّة ذاتها(٧٢). وبالنّظر

---

(٧١) ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ (الجنّ، ١٢)، ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (فاطر، ٤٤).

(٧٢) يبدو أنّ الآيتيْن ٩٠ و٩١ تجدان لهما صدى في الآية ٣٤ من سورة يس، التي تصف عمل الله في ﴿الأَرْضُ الْمَيْتَةُ﴾، أي الأرض المحرومة من المطر، وذلك بأن يُحييها بإنزال المطر عليها (الآية ٣٣)؛ فالعمل الإلهي يُحييها بعد مماتها، إذ يقول ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا

إلى مستقبله المظفَّر قد يبدو من المُدهش أن يكون النّص المقدّس قد احتفظ بمثل هذه العبارات. لكن لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أبدًا أنّ هذا النّص يدّعي أنّه قيل أوّلًا وقبل كلّ شيء في مجتمع قبَلي. إلّا أنّه سوسيولوجيًّا، وكما نعلَم، لا يوجد إلّا القليل من الجماعات الإنسانيّة يكون فيها الكلام قليل التقيّد بهذا الشكل مثلما هي الحال عليه في هذه المجتمعات. فالسّياق، أكثر من النّص وفيما وراء النّص، يبدو

فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ﴾؛ هذا العمل الإلهي يوصف بكلّ وضوح بأنّه «آيَة»، بمعنى مُعجزة: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾؛ وهذا هو بالضّبط ما تطلبه القبيلة من محمّد، أن يأتي بآية مثلها؛ إنّ خطر سقوط قِطَع («كِسَفًا»، الإسراء، الآية ٩٢) من السّماء، انطلاقًا من تصوُّر للسّماء كجسم صلب ومبنيّ (حتّى ولو كانت تحتوي على «خزائن» يبدو أنّها مُلِئت بماء المطر، سورة الحِجر، الآيتان ٢١، ٢٢) يَظهر لنا في سورة الطّور، الآية ٤٤، سبأ، الآية ٩؛ أمّا المقطع ١٨٧ من سورة الشّعراء، فإنّه يمثّل تحدّيًا آخر لمحمّد في نفس النّسق؛ يتعلّق الأمر بـ ﴿بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ﴾ في الآية ٩٣ من سورة الإسراء الذي نجده أيضًا في سورة الزُّخرف، الآية ٣٥؛ وهذا المقطع الأخير يصف بيوتَ الحَضَر التي لها سُقُفٌ من فِضّة؟، وأبواب ومَعارج (مدارِج) يصعدون فوقها يتبخْتَرون، ومؤثّثة بسُرُر، وجميع ذلك من الفضّة [كما يقول ابن كثير في تفسيره]؛ بخصوص معنى «زُخْرُف»، انظر أسفله، الهامش ٤٠٢؛ هذا النموذج من البيوت قد يكون هو نموذج البيوت اليمنيّة الفخمة؛ نجد اللّه محاطًا بالملائكة في سورة الزُّمر، الآية ٧٥ (﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾، لفظة «عرش» لها معنى «سرير الاستراحة»)؛ وتجدر الملاحظة إلى أنّ استعمالات اسم الجمع «مَلَك» للإشارة للملائكة يبدو أكثر قِدَمًا (مثلًا في سورتَي الفجر، الآية ٢٢ ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، والحاقّة، الآية ١٧)؛ إنّ صعود محمّد إلى السّماء بواسطة «سُلَّم» (اللّفظة بِبْليّة وتُطْلَق على سُلَّم يعقوب)، يظهر في سورة الأنعام، الآية ٣٥، في شكل حُلم مستحيل كان محمّد يتمنّى وقوعه حتّى يقدِّمه «آية» لقبيلته ليقنعها أكثر ﴿فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ﴾؛ وحُلم محمّد المستحيل جاء على الأرجح متأخّرًا على ما جاء في الآية ٩٣ من سورة الإسراء: ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾؛ أخيرًا، نرى انّ موضوع «الكتاب» كعنصر جدال بين محمّد والقبيلة يظهر في عدّة مقاطع وبالأخصّ في سورة القلم، الآيتان ٣٧، ٤٧؛ الطّور، الآية ٤١؛ الزُّخرف، الآية ٢١؛ الصافّات، الآية ١٥٧؛ فاطِر، الآية ٤٠؛ تُتّهم القبيلة، في هذه المقاطع، بأنّها ليس لها كتاب أو بأنّها غير قادرة على معرفة «أسرار الغيب» (كلمة «غيب» تعني «الحضور الخفيّ» للمستقبل في الزّمن الحاضر)؛ قبل مجيء الإسلام، كان رجال القبيلة يرون المستَقبل بمثابة «مَكتوب»، أي منصوص عليه مسبقًا؛ ولم يكن الأمر يتعلّق باستسلام للقضاء والقدر بالنّسبة للمستقبل؛ فعندما كانوا يعتقدون أنّهم قادرون على معرفة هذا المستقبل مُسبقًا فإنّهم كانوا يحاولون تدارك مخاطره المُعلَنة؛ في سورة الأنعام، الآية ٧، تُقدَّم القبيلة على أنّها مُتَمادية في رفضها الإيمان بدين محمّد حتّى وإن وضعوا كتابًا ملموسًا بين أيديها ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (هذا المقطع يصعُب تأريخه).

هو الذي يحدّد المُعتَقد. فالكلام يكون مقدّسًا عندما يكون كلام رجل قبيلة. وهذا الكلام يجب أن يُحفَظ سواء كان صادرًا عن صديق أو خَصْم. وسواء كان كلام تحالف أو كلام تنافُر فإنّ نظام وشرف القبائل يبدو أنّهما اللّذان يفرِضان أن يتمّ الصّراع من خلال كلام متساوٍ. يجب التّذكير بشدّة أنّ القرآن لم يقطَع مطلقًا مع هذه القِيَم القبليّة بل بالعكس.

ونحن نمسك هنا ولا شكّ بأحد مفاتيح قراءة القرآن المكّي في سياقها الأصلي. ويبدو أنّ هذا الشيء ينطبق كذلك، على الأقل جزئيًا، على مقاطع القرآن المدني الجداليّة. يجب أن نثمّن إلى أيّ حدّ نقل القرآن على نحو مُمَنهَج بدرجات متفاوتة أقوال الخصوم من أهل الكتاب، ورؤساء العشائر المنافسين، وبدْو القبائل المتواجدة حول المركز الحضري، دون ذِكر رجال قريش الذين ظلّوا موضع اتّهام إلى غاية فتح مكّة سنة ٨ هـ/ ٦٣٠ م أي قرابة عامين قبل وفاة محمّد. يبقى أنّ التصوُّر، بفضل إبراز مقولة قرآن «عَجَب» التي تتصدّى للتّحدّي الكبير الذي يتعرّض له الوحي، وجد فرصة جديدة لتقريب «الوسيط» من محتوى معناه. لاحقًا، من الواضح أنّه سيُنظَر في المجتمعات الإسلاميّة زمن الخلافة بشكل طبيعيّ إلى كامل المصحف مباشرة على أنّه مُعجِز. هذه النّظرة تُنسينا أنّ ادّعاء الإعجاز هذا كان قد اندرج أوّلًا وقبل كلّ شيء في سياق جدال مع القبيلة التي أنكرت الدّعوة، قبل أن يقع الاحتكاك لاحقًا بخصومه المدنيّين.

وبالتّأكيد لم تمثّل لفظة «قرآن» رهانًا في المجتمع المكّي بسبب طريقة التبليغ التي كانت من ناحية أخرى تَبْخَس بخسًا شديدًا دور محمّد. إذ كان محمّد يُقدَّم إلى قومه فقط بعبارة «صَاحِبُكُم»[٧٣]. والجدير بالملاحظة أنّ «نبيّ الإسلام» مُسْتقبَلًا كان

(٧٣) ترد التّسمية بـ«صاحب» في ثلاثة مقاطع قديمة؛ سورة التّكوير، الآية ٢٢؛ سورة النّجم، الآية ٢؛ سورة سبأ، الآية ٤٦؛ لفظة «رسول» لا تُعطي معنى «envoyé» (مبعوث) التي نجدها في التّرجمات الأجنبيّة، ولكنّها تفيد معنى «messager fidèle»، أيّ «الرّسول الأمين»؛ بالفعل، كلمة «رسول» تبدو أنّها مرتبطة بمفهوم التّبليغ الحرفي للقرآن دون أيّ تغيير أو تبديل في النّص الأصلي، الذي كان يقع تصوُّره على أنّه «يقول الغيب»؛ قبل كلّ شيء، الملاك السّماوي، كما سبق أن رأينا

قد اضطرّ لانتظار الفترة المدنيّة حتّى يتمّ إعلانه «رسول اللّه»، وحتّى «نبيّ» على منوال الأنبياء البيْبليّين، وذلك بالرّغم من أنّ القرآن يتحدث عن «النبيّين» منذ الفترة المكيّة(٧٤). من المؤكّد أنّ محتوى الرّسالة المُقتَرَحة كان يشكّل مُعضِلة. فقد كان هناك منذ البداية قطيعة مع القبيلة حول «جزئيّات» المُعتَقَد، سواء تعلّق الأمر بـ«الإعلان» عن مصير أُخْرَوي أو «التّذكير» بماض أوّل، ألا وهو ماضي خلق الكون. كانت هذه المواضيع تبدو وكأنّها مواضيع غير معهودة بالرّغم من أنّ رجال قريش، إذا افترضنا أنّ هذا الأمر كان قد نال اهتمامهم، كان من الممكن أنّهم تعرّفوا عليها في «قصص الآخرين»، تلك القصص التي سيطلقون عليها، خلال الفترة المكيّة، اسم «أساطير الأوّلين»(٧٥). وهذا التعبير مُلغِز. ولكنّه بكلّ تأكيد تعبير

ذلك، هو الذي سُمّي «رسولًا»: «رَسُولٍ كَرِيمٍ» الذي جاء في سورة التّكوير، الآية ١٩؛ وأولى التّسميات بخصوص محمّد يبدو أنّها جاءت في الفترة المكيّة المتأخّرة؛ فقد سُمّي عندئذ في سورة الإسراء، الآيتان ٩٣، ٩٤ ﴿هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا (من بين رجال القبيلة) رَّسُولاً﴾، ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولاً﴾، أو في سورة الشّعراء، الآيتان ١٦٢، ١٧٨ ﴿رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ (في كلتا الآيتين)؛ في هذه المقاطع المكيّة كلمة «رسول» ليس لها بعْد وظيفة لقب مميَّز؛ هناك أربعة مقاطع، كلّها مدنيّة، تُسمّي النبيّ باسمه الشّخصي «محمّد» مع إطلاق صفة «رسول» عليه، سورة الفتح، الآية ٢٩، سورة محمّد، الآية ٢، سورة الأحزاب، الآية ٤٠، آل عمران، الآية ١٤٤؛ ويُضاف إليها على العموم مقطع خامس مدنيّ هو أيضًا يذكر اسم «أحْمد» (لفظة مشتقّة من نفس جذر كلمة محمّد، «ح/م/د») ضمن نبوءة منسوبة لعيسى ابن مريم؛ سورة الصّفّ، الآية ٦؛ ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾؛ وهذه البشرى يجب بطبيعة الحال ربطها بِبُشرى أشعيا التي سبق أن استخدمها المسيحيّون كتبشير بمجيء عِمّانوئيل (يسوع) «هَا أنَّ الصبيَّة تحمِل فتَلِد ابْنًا وتدعو اسمَه عِمّانوئيل» (أشعيا، ٧، ١٤). إنّ دراسة كرونولوجيا «التّسمية» القرآنية بخصوص محمّد قد تكون ذات فائدة.

(٧٤) خلال الفترة المكيّة، تشير اللّفظة «نبيّ» في المفرد أو في الجمع «نبيّون ونبيّين» حصريًّا للأنبياء التّوراتيّين أو ما شابههم مثل «هود» و«صالح» اللّذيْن يُفترَض أنّهما من الشّعْبيْن الأسطوريّيْن العربيّيْن «عاد» و«ثمود»؛ لفظة «نبيّ» هي اقتراض على الأرجح من لغات الشّمال السّاميّة؛ وهذه أمثلة من استعمالاتها المكيّة: سورة الزّخرف، ٦، الزّمر، ٦٩، مريم، ٥٨، الإسراء، ٥٥؛ تجدر الملاحظة إلى انّ جمع التّكسير المُعرَّب «أنبياء» سقع استعماله فقط في الفترة المدنيّة؛ أمّا جمع المذكّر السّالم «نبيّون، نبيّين» الذي كان مستعملًا في الفترة المكيّة قد يتطابق مع الجمع من نفس الصّنف في العبريّة والآراميّة.

(٧٥) ورد هذا التّعبير تسع مرّات: سورة المطفّفين، ١٣؛ القلم، ١٥، الأعراف، ١٧؛ النّمل، ٦٨؛ الفرقان، ٥؛ المؤمنون، ٨٣؛ النّحل، ٢٤؛ الأنفال، ٣١؛ الأنعام، ٢٥؛ لا بدّ لهذه الآيات أن تكون كلّها من الفترة المكيّة، حتّى وإن كان بعضها يمكن أن يكون قد أدْرج في سورة في مجملها

سلبي. هذه الأساطير كانت تقطع، في كلّ الأحوال، مع الماضي الخاصّ بالقبيلة ومع مستقبلها المنتظر سواء بسواء. ومع ذلك، لا يبدو أنّ القطيعة النهائيّة كانت قد تنزّلت حقيقة في الطبيعة ذاتها للقصص المنقولة. يظهر أنّ الصُّعوبة كانت قبل كلّ شيء ذات صبغة مَرْجَعيّة. فقد كانت هذه القصص تُرفَض لا لكونها غير قابلة للتّصديق بل لأنها كانت قصص الآخرين. ففي هذا المجتمع الذي كان يُحصِّن حول ولاءاته ومعتقداته، كيف يمكن أن يدور بخلد إنسان أنّ هناك مجالًا للتّفكير في وجود مصير مشترك؟

لقد رأينا أنّ القرآن، في حدّ ذاته، لم يكن يطمح في أيّ شيء. في البداية، لم يكن إلّا مجرّد نقل وتبليغ. وكان يستمدّ كلّ قوّته بالإحالة إلى ما تستند إليه رسالته. فبعد بعض التَّلجْلُج الاصطلاحي في القرآن المكّي القديم انتهى لفظُ «كِتاب» بفَرض نفسَه للدّلالة على هذه المرجعيّة(٧٦). ويُترجَم اليوم هذا اللّفظ إلى الفرنسيّة بكلمة

مدنيّة؛ ذُكِر الجذر «س/ط/ر» بشكل عام ١٣ مرّة (إذا أخذنا بعين الاعتبار استعماليْن مُشتَقّيْن من لفظة «سَيطَر» واللّذين لهما معنى مغاير، أي «هَيْمَن»)؛ الجذر «ش/ط/ر» معروف جيّدًا في لغات الشّمال السّاميّة؛ وهو واحد من الجذور التي تفيد معنى الكتابة؛ فالسّرد الذي يُسمّى «أسطورة»، جمعها «أساطير»، قد يشير إلى «قصّة ذات مرجع مكتوب»، خلافًا لقصص القبائل التّقليديّة التي لها مرجعيّة شفهيّة؛ وبناء على ذلك، يكون الأمر متعلّقًا فعلًا بـ «قصص الآخرين»؛ أمّا «الأوّلون»، الذين يظهرون في التعبير القرآني قد لا يكونون هم أباء وأجداد القبيلة؛ ولهذا قد يكون هناك اتّهام ضمني بالخيانة من الجماعة نفسها.

(٧٦) تبدو أقدم مرجعيّة هي تلك التي تحيل إلى «الصُّحُف» (مفردها «صحيفة» تشير إلى الورقة أو الرّق الذي نحتفظ به في شكل لُفافة؛ غير أنّ «الصّحف» القرآنيّة فإنّها تُقدَّم على أنّها تحتوي على وحي؛ مثل، «صُحف إبراهيم وموسى»؛ كما تقع الإشارة إليها على أنّها «الصُّحف الأولى» في سورة الأعلى، ١٧، ١٩؛ النّجم، ٣٦؛ طه، ١٣٣؛ من الواضح أنّ لفظة «كتاب» جاءت بعد ورود عبارة «صُحف»؛ أولى الاستعمالات المكيّة يمكن أنّها تشير قبل كلّ شيء إلى كتاب ذي مرجعيّة سماويّة يحتوي على مُجْمَل الوحي الإلهي المُمكِن، عبارة عن «كتاب القَدَر»: سورة الواقعة، الآية ٧٨ ﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾؛ الطّور، ٢ ﴿وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ﴾؛ ق، ٤ ﴿كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾؛ وتكون المرحلة الثّانية تتمثّل في الاعتراف وحي «كتاب» موسى لأحفاده؛ وقد ورد ذلك في عدّة آيات مكّية، مثلًا سورة الأعراف، ١٢ ﴿كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾؛ غافر، ٥٣ ﴿وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ﴾؛ العنكبوت، ٢٧ ﴿وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾؛ القصص، ٤٣؛ الفرقان، ٣٥، إلخ؛ فقط في مرحلة لاحقة وقع الحديث على تنزيل «الكتاب» مباشرة إلى محمّد؛ وقد تكرّر هذا الموضوع مرّات عديدة جدًّا في آيات مدنيّة؛ وهو موضوع يمكن إدراجه في الجدال مع اليهود؛ ولكن يبدو أنّ

«Livre»، وذلك على غرار الكتب البِيْبليّة «Livres bibliques». ولكن نكون أكثر دقّة عندما نترجمه بكلمة «l'Écrit»، بالعودة لمعنى الجذر «ك/ ت/ ب»، «écrire». بيد أنّ الجذر يجب أخذه بعين الاعتبار من خلال استعمالاته ضمن السّياق. من المفيد أن يوضَع المعنى في تطابق مع الوظيفة التي يبدو أنّها كانت وظيفته في مجتمع قبائل عَربيّة أهل الوَبَر. من المهمّ أن نلاحظ أنّه في الاستعمالات القديمة للّغة التي يأخذ بها القرآن نفسه، يقع التعبير عن الجملة «ما يجب علينا فعله» بفعل «كَتَبَ» مبني للمجهول. «كُتِبَ عَلَيْكُم» يقول القرآن(٧٧). يمكن لنا إذن أن نفترض أنّ في هذا الضّرب من التصوّر تكون للكتاب وظيفة التحكُّم في الحاضر الذي سيحدُث. فيكون الكتاب هو الذي يُمْلِي المستقبل.

إنّ فكّ رموز كتابة مّا لا يكون إذن بالضّرورة من خلال قراءتها. فالمعنى ليس ما هو مكتوب. فمجرّد التّلفظ بما تكتُبه هو بمثابة قراءة في أستار الغيب. كما يمكننا أن نضيف أنّ ما هو مكتوب ليس بحاجة أبدًا إلى أن يتجسّد أو أن يتجمّد في شيء يتداوله النّاس. فالوثيقة ليس لها أن تكون حاضرة بصفتها تلك. يكفيها فقط أن تكون مَرجَعا. يمكنها إذن أن تُقدَّم على أنّها موجودة فقط في طِبيعة مُفارِقة. وهذه على ما يبدو تمامًا حالة «الكتاب» القرآني. من هذا النّص المُفارِق وعسير الإدراك لا يمكن لقراءته إلّا أن تكون مُوحية (اندهاشيّة)، وبالتّالي يُغيِّر الكتاب من طبيعته. إذ يتوجَّب عليه الارتداد إلى مجرّد كلام لكي يصبِح في متناول النّاس. وزيادة على ذلك، نلاحظ أنّ الوَحي، في مجتمع الجزيرة العربيّة القَبَلي، هو «نُزُول»، وهو يستعيد هنا بالاستعارة صورة نزول الأمطار من خلال استعمال الجذر (ن/ ز/ ل). في

الموضوع ورد في بعض مقاطع مكيّة مثل الآية ١٠ من سورة الأنبياء ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾؛ إنّ النّقاش يظلّ مفتوحًا حول كرونولوجيا هذه التواترات القرآنيّة للفظة «كتاب» فيما يتعلّق بمفهومه «كتاب مرجعي»؛ نلاحظ في القرآن المكّي المبكّر استعمالًا أخرويًّا للفظة «كتاب»؛ إذ يتعلّق الأمر بصحف أعمال البشر وصنائعهم، يبدو أنّها كُتِبت بأيدي كتّاب سماويّين [ملائكة] «سَفَرة» (وهذه لفظة مقتَرَضة من لغات الشّمال السّاميّة)، سورة عَبَس، ١٥؛ ومن هنا يصبح من المستحيل محو السّجل «الكتاب» الذي تُقيَّد فيه أعمال البشر في انتظار يوم الحساب، سورة الانشقاق، ٧ ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾، ١٠ ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾؛ الحاقّة، ١٩، ٢٥.

(٧٧) مثلًا، سورة البقرة، ١٧٨، ١٨٣.

الاستعمالات للأفعال أو أسماء الأفعال التي تُشتَقّ من هذا الجذر نرى أنّ الاصطلاح لِكِلا النَّسَقيْن متوازٍ دَلاليًّا، نسق المُزْن السّماوي الذي يُنبِت الكلأ ونسق الوحي الذي يقود مصير القبائل(٧٨). غير أنّ الوحي، مثل حالة نزول الغيث، يبقى نزوله عشوائيًّا تمامًا. فهو لا يستدعي أيّ تبادل أو أي حوار بين مَن يُنْزِله وبين مَن يتلقّاه. فالعطاء يكون هنا بمثابة عطاء في اتّجاه واحد. يبدو أنّ القرآن إذن، في محيطه الأصلي، لم يكن سوى مجرّد وعاء لنَصٍّ سرعان ما وقع فَصْلُه عنه ولم يكن يتحكّم في كتابته بأي حال من الأحوال. ومن هنا يمكننا أن نفهم أنّه انطلاقًا من مثل هذه الأرضيّة أصبح يُنظَر إلى المصحف، في فترة متأخِّرة نسبيًّا، على أنّه مباشرة من جوهر إلهي. ففي المجتمعات أو الأوساط التي يَطغى فيها الطّابع الشّفهي، مع معرفة الكتابة فيها أيضًا، كان من الشّائع أن تُعتَبَر الكتابة من طراز إلهي. ومن ناحية أخرى، لا يمنع هذا استعمالًا موازيًا للكتابة في ميدان محصور. ويمكن أن تكون مكّة، التي عُرِفت على أنّها مدينة قوافل، قد استعملت الكتابة استعمالًا نفعيًّا محدودًا في إطار تجاري.
إذا كان يُنظَر إلى وظيفة كتابة المُعتَقد من زاوية الإعلان عن الغيب، كما تفعل لغة القرآن، فربّما لقدرتها على الظهور على أنّها تُثبِّت الكلام وتُدْرِجه في ديمومة كنّا نحسبها، على صواب أم خطأ، ستستمرّ إلى ما بعد زمن الذّاكرة. يُضاف إلى هذا أنّ الكتابة، بحكم قدسيّتها ذاتها، وبالأخصّ منها تلك الكتابة التي تكون بمثابة أسطورة تبني مَصيرًا، كان بإمكانها أن تبدو «لا تُمحَى». وهذا على الأرجح هو المعنى الدّقيق

(٧٨) في كلا المعنَيَيْن، معنى المطر ومعنى الوحي، الفعل «أَنْزَلَ»، واسم فِعله «إنزال»، يفيد معنى النّزول كفعْلٍ تحقّق في لحظة معيّنة (أَنْزَل الله)؛ والفعل «نَزَّلَ» واسم فعله «تَنْزيل» يفيد الفعل المتكرِّر؛ يمكننا القول إنّ الأمر يتعلّق بالفعل «العام» (يُنزِّل الله)؛ فهذه الصّيغة الفعليّة تفيد دلاليًّا في نفس الوقت معنى التّكرار ومعنى الوَفْرة؛ وقد تكرّر هذان الاشتقاقان من الجذر «ن/ز/ل» في القرآن بتواتر شديد؛ والأكثر تواترًا هي الصّيغ الفعليّة؛ ويمكن أن نتساءل، مع ذلك، ما إذا لم تكن الاستعمالات التي تفيد «نزول المطر» هي الاستعمالات التي سبقت زمنيًّا تلك التي تفيد معنى «الوحي»؛ يمكننا أن نشير مثلًا إلى المقطع بالمعنى الأوّل في سورة النّبأ، الآية ١٤ ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا﴾؛ وهي سورة مركّبة، فقط جزؤها الأوّل يبدو أنّه من القرآن المبكّر؛ ويظهر فيه موضوع التّكذيب باليوم الآخر؛ ومن الممكن أن نفترض وجود تعاضد من حيث التّزامن في استعمالات «كتاب» ومشتقّات الجذر «ن/ز/ل» للإشارة إلى الوحي؛ ونجد كمثال لهذا الاستعمال المشترك، من بين أمثلة عديدة أخرى، ما جاء في السّورة المكيّة العنكبوت، الآية ٤٧ ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ...﴾.

الذي يجب إسناده للنّعت القرآني «مَحْفُوظ» عندما يُطبَّق بالفعل على طبيعة «الكتاب» الذي ينْقُله إلى الجَماعة كلام «القرآن بكلّ أمانة»(٧٩).

ومن هنا نستشفّ أنّ القبيلة كانت لها إذن مُشكِلة مع «الكتاب» وليس مع «القرآن». ومن ناحية أخرى فقد سبق أن رأينا أنّ القبيلة كانت قد تحدّت محمّدًا بأن يُنَزِّل «كتابًا» من السّماء وليس «قرآنًا»، حتّى تتظاهر بالقبول بالإيمان، وذلك في مقطع التّحدّي الرّائع من السورة XVII، الإسراء. وكذلك هو الشأن عندما يتحدّى القرآن بشدَّة القبيلة الغارِقة في كُفرِها واتّهامها بأنّها غير قادرة على أن تأتي بـ«كِتاب» مثله. بيد أنّنا لا يجب أن نغترَّ. فالأمر يتعلّق على الأصحّ بـ«كِتاب مَرْجَعي»، وليس في مظهر مُجسَّم. وعلى العكس، لم تكن نفس الحالة بالنّسبة لـ«الكتاب» الذي اتّهم القرآن قُريشًا بالتَّجرُّؤ على المطالبة به كدليل كما جاء ذلك في الآية ٩٣ من سورة الإسراء. كان رجال قريش بدون شكّ يُطالِبون بكتاب ماديّ ملموس وهذا رَغْبة منهم على ما يبدو في الاعتقاد فقط فيما يكونون قد رأوه بأمّ أعيُنهم.

في هذه المشاجَرة كان هناك طرفا نزاع. ومن نافلة القول الجزم بأنّ كلّ طرف كانت له مرجعيّته. لا يجب أنْ نُسْرِف في إبراز أهميّة واحدة من المرجعيَّتين لكي ننسى أنّ الأخرى كانت هي أيضًا متواجدة. لقد كان «قرآن» محمّد يعتبِر نفسه جزءًا من «كتاب» سماوي يدّعي أنّه يعرِف مصير القبيلة، ثم فيما بعد ذلك بقليل، مصير القبائل كلّها. في حين أنّ القبيلة المكيّة، فيما يخصّها، كانت تكتفي بالرّجوع إلى

(٧٩) الصّفتان «محفوظ» أو «حافِظ» من نفس الجذر «ح/ف/ظ»، يدلّان على كتاب سماويّ لا يمكن مَحوُه (لفظة «حافِظ» تُطلَق أيضًا على اللّه الذي «يحمي»)؛ المعنى القاعدي للجذر يُفيد «الوقاية» وكون الشّيء «غير قابل للتَّلَف»؛ فالآية ٢٢ من سورة البروج تتحدّث عن المصدر السّماوي للقرآن ﴿قُرْآنٌ مَجِيدٌ﴾ (يبدو أنّنا هنا أمام استعمال كلمة «قرآن» كاسم عَلَم) الموجود ﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾؛ إنّ الترجمة المعتادة للفظة «لوْح» بالعبارة الفرنسيّة «Table bien gardée»، تبدو غير مقنِعة تمام الإقناع؛ الآية ٤ من سورة ق، يظهر أنّها تشير بكلّ وضوح إلى الاستعمال المرجعي لكلمة «كتاب» عند أولئك الذين أوحيَ به إليهم، ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾، أي عندنا (نرجِع إلى. . .) كتاب لا يُمحى، شامل وفيه كلّ الأشياء مضبوطة؛ وهي عبارة تشير بكلّ تأكيد إلى المصدر السّماوي للقرآن وليس إليه ككتاب محسوس.

«التقليد» الذي كان عليه «آباؤها» الأوّلون. وبالطبع، وفي هذه الحالة، كان الأمر يتعلّق بتقليد كانت مرجعيَّته شفويّة محضة. وهنا أيضًا، نرى القرآن، في بعض المقاطع المُهمَّة، يُفسِح للقبيلة المجال للإفصاح عن رأيها والدّفاع عن قضيّتها. وهنا يجد محمّد نفسه متّهمًا اتّهامًا مباشِرًا بالخيانة لأنّه ترك طريق آبائه وآباء المجموعة التي ينتمي إليها[٨٠]. فالتّناقض بين الطرفين المتنازعين كان إذن تناقضًا تامًّا. وكانت الحُجج من كلا الجهتين مَبنيّة بالنّظر إلى القيود المتعلّقة بالتّصوُّر والمُعتَقد اللّذَين كان كلّ طرف يتذرّع بهما. ولم يكن ينقصهما إلّا تقاسُم نفس المرجعيّات.

المرور من «قرآن-وحْي» زَمَن محمّد إلى «قرآن-مُصْحَف» في العصور الإسلاميّة، حدث بصورة جليّة ما يمكن أن نُطلِق عليه قطيعة تَصوُّر، فلا أحد منهما بمقدوره أن يتواجد تاريخيًّا في استمراريّة للآخر، بالرّغم من أنّ هذه القطيعة يُنظَر إليها بوصفها وَصْلة زمنيّة لا تتخلَّلها أيّة فجوة بين الحاضر والماضي. ومثل هذا الموقف الجماعي هو موقف من صنف أيديولوجي. فقد أقام منطق الإيمان بطبيعة الحال حُجَج قناعَته. والمصحف قُدِّم، كما سبق أن قلنا ذلك، على أنّه مصحف عُثماني. ولكنّ العقيدة، في غياب أيّ عنصر مادّي من شأنه أن يقود إلى تأكيدها أو دحضها، لا مندوحة لنا أبدًا عن وضعها تحت محكّ التفكير. قد يكون الأمر قد تعلّق بتجنُّب قطيعة الذّاكرة أو على الأقل بتصوُّر أنّها لا يمكن أن يُصيبها انقطاع. كانت مدّة حُكم الخليفة الثّالث في المدينة قد كرّست حدًّا بين الأجيال. فقد شهدت هذه الفترة رحيل أولى صحابة محمّد الكبار، أولئك الذّين عايشوه فعليًّا، الواحد تلو الآخر. وأصغر الصّحابة سنًّا كان الكثير منهم قد وُلِدوا مُسلِمين. غير أنّه لم يكن من الممكن اعتبارهم كشهود مباشرين على الحقبة النبويّة بكاملها. فقد انقَطعت بعدهم، وحتّى معهم جزئيًّا، كلُّ شهادة مباشِرة. ومن أجل ذلك حدثت مذ ذاك الحين فصاعدًا قطيعة مع كلام القرآن الأولي. لقد كان بكلّ تأكيد أساسيًّا للعقيدة أن تتصوّر

(٨٠) السّور، الزّخرف، ٢٢، ٢٣؛ سبأ، ٤٣؛ لقمان، ٢١؛ الشّعراء، ٧٤ (من خلال مشهد إبراهيم مع «الأوثان»)؛ هود، ٦٢، ٨٧؛ يونس، ٧٨ (مقطع متضمّن في قصّة موسى وفرعون)؛ الأعراف، ٢٨، إلخ؛ انظر أيضًا في الهامش ٧٥، أعلاه، المقاطع القرآنيّة التي تتّهم محمّدًا، من خلال صوت أعدائه من قريش، بالرّجوع إلى «أساطير الأوّلين [الآخَرين]».

القرآن على أنّه قد ثُبِّت نهائيًّا في نصّه الكلامي وكِبار الصّحابة ما يزالون عل قيد الحياة، هم الّذين كانوا شهود الصّفوف الأماميّة على الفترة النبويّة وأكثر من هذا مِن المُستَمعين المباشرين للوَحْي.

لا يمكن بأيّ حال من الأحوال إنكار أنّ القرآن، ومهما قلّبناه من جميع جوانبه، يظهر كنصٍّ أصيل «شبه الجزيرة العربيّة» بامتياز. فهو يظلّ، بالرّغم عن أنف الجميع وبشكل من الأشكال، كتابَ القبائل الكبير. ولكنّ الشكّ يظلّ قائمًا بقوّة شديدة فيما يخصّ تاريخيّة المُصحف العثماني. يمكننا القول، في إطار الحالة الرّاهنة للمسألة، إنّ هذا الشّك هو بالخصوص شكّ سوسيولوجي. وهو شكّ يُواجِه تقليدًا مقدَّسًا بكلّ ثقله. ينبغي علينا أن نحاول قياس ما هو أسطوري في تصوُّر وَحْي تأنْسَن داخل «كتاب». وهذا الوحي كان يقوم بذلك بنفس الطريقة التي كان النّص-كلام، المُدرَج في المصحف، يلوم بها بعُنف يهود المدينة. فكيف يمكن لنا أن نعتقد أنّ ما كان من المفترض أنّه شكّل ثورة ذهنيّة يكون قد تقرّر في مجتمع الخلافة الإسلاميّة الأولى الذي لا يزال وقتها مُجتمعًا شفهيًّا؟ وبناء على هذا ليس بوسعنا أن نستبعد أن يكون تجميع المصحف قد تمّ في فترة لاحقة عن فترة الخلافة لمّا كانت في شبه الجزيرة. فإذا كان جمع المصحف قد حدث خلال الفترة الأمويّة فإنّه من المنطقي أن يقع إسناده إلى عثمان، من أقدم صحابة محمّد وصِهره، ولكن أيضًا فرد من نفس عشيرة الأسرة الحاكمة في دمشق، ثمّ يكون ذلك قد سمح بإدراج النّص المقدّس في زمن تأسيسي. كلّ هذا يمثّل إلى حدّ الآن محض افتراض. ولكن لا نستطيع مَنْع أنفسنا من طرح مثل هذه التّساؤلات.

عندما نتأمّل المصحف في الشكل الذي هو عليه يمكننا القول، على أيّ حال، إنّه أُلِّف ودُوِّن في فترة ما زالت متواجدة فيها استمراريّةُ تَصوُّرٍ بين رجال القبائل، حتّى وإن كانوا مُهَجَّرين عن أوطانهم، وبين وسطهم الأصلي. بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنّ تدوين القرآن ظلّ قضيّة عربيّة. هذا في حين أنّ التّفسير وبناء إسلام الخلافة، على العكس من ذلك، سيصبحان فيما بعد مُهمّة ملقاة على عاتق من اعتنقوا الإسلام من الدّيانات الأخرى. ولذلك ستكون هاتان المسألتان إن لم تكونا

في قطيعة، فعلى الأقلّ في تفاوت مع التقليد البدائي لإسلام القرآن الأوّل. هناك بعض المقاطع في المصحف يمكن أن تكون قد نُقِلت من أماكنها. كما يمكن للخطاب أن يكون قد «تَمَنْطَقَ» «logicisé». ثمّ لا يمكن أن نجزم أيضًا أنّه لم تقع إضافة بعض المقاطع. غير أنّ هذه التحويرات التي يمكن أن نفترض وجودها لا تبدو أبدًا أنّها تمسّ العُمق. إذ لم يتعرّض القرآن إلى إعادة صياغة تحريريّة جديّة. فهو لا يحتوي على أي نصّ مُترابط الأوصال على غرار نصّ سفر التّكوين من شأنه أن يُؤالِف تقريبًا بين مُجمَل العناصر في علاقة مع موضوع مُعيَّن. لقد مكثت هذه العناصر متفرّقة في الشفهيّة الضمنيّة لمخطّط-إطار السُّور. وهذا ليس من شأنه أن يتمّ بدون تكرارات متعدّدة وبلا تناقضات. إلّا أنّه، وفي جزء كبير، بفضل طريقة التّأليف العشوائيّة جدًّا هذه لا يزال يُقرأ إلى اليوم ما يبدو بمثابة نشوء متدرِّج لتصوّراتِ عقيدة قيد التكوين. ومن خلال هذه التّصوّرات يلوح لنا كيف ترسّخ وبرّر ذاته شيئًا فشيئًا ما يمكن أن نُطلق عليه منطقًا قرآنيًّا. فمن هذا التّعقيد الذي لا يُقهَر لنصّ المصحف نشأ الشّعور أنّه يمكننا أن نجد أنفسنا أمام نصّ يُواصل قوَل عقيدة حقيقة مُعاشَة.

إنّ كرونولوجيا الوحي القرآني، بحكم السِّمات التي تَميَّز بها نصُّها، ظلّ تحديدها -كما أسلفنا ذكر ذلك- صعبًا للغاية حتّى بالنّسبة لعلماء القرون الوسطى المسلمين. وقد قاد وعيُ كبار مُفسّري الإسلام الكلاسيكي بهذه الإشكاليّة إلى الاشتغال بما سمَّوه «أسباب النّزول». وبفضل استنادهم إلى سُنَّة كانت تتدّعي أسطوريًّا أنّها صحيحة برجوعها إلى محمّد نفسه وإلى صحابته بَذَل هؤلاء المفسّرون جُهدهم لتقديم ترتيب دقيق لنزول السّور كان يُقوِّم، بالتّفصيل وحسب وجهة نظرهم، ترتيب سور المصحف. لقد جمعوا في قصص وحكايات كلّ ما كان يُحتَمل أنّه يُشير إلى وضعيّة مُعاشة سواء أكانت مكيّة أم مدنيّة. بالنّسبة لهم، كان من المهمّ جدًّا ألّا يظلّ أي سؤال بدون جواب. فالأمر يتعلّق برهان مُعتَقد لا يحتمل أي مَهْرب. وهذا التقيُّد القاهِر تمخّض عنه، في جزء كبير، وخلال القرنين الأوّلين للخلافة العبّاسيّة، ما سيُعرَف بسنّة الإسلام الكلاسيكي المقدّسة. ومن المهمّ معرفة هذا حتّى يقع تنزيل رهاناتها في مواضعها تنزيلًا جيّدًا.

II

بناء الماضي

نصوص ما بعد ونصوص الجِوار

٣

قصص بني إسرائيل «الإسرائيليّات»

هل يستطيع الإنسان، عندما يُبدِّل دينه، أن ينسى ماضيه؟ هل يستطيع أن يفقد الذاكرة المتعلّقة بما كان قد عاشه من قبل؟ يبدو جليًّا أنّ ذلك غير مُمكِن. حينئذ يتبادر إلى ذهننا سؤال مُتفرِّد ومتناقض. ماذا نفعلُ إذن بماضينا؟ ماذا علينا فعله لكي يتعايَش ما كنّا عليه وما يجب علينا أن نكونَه؟ هذا هو المشكل الصّعب الذي يطرح نفسه خلال الفترات التي تشهد موجات كبيرة من المرور من دين لاعتناق دين آخر، خاصّة في ساعاتها الأولى. فماذا تُراه قد حدث في قرون الإسلام الأولى؟ لدينا عن ذلك العديد من المؤشّرات وبعض عناصر إجابة[٨١]. نحن نعرف في أماكن مغايرة، في أحقاب أخرى، عصور التحوّلات الدينيّة الكبرى. كلّ تحوّل من هذه التحوّلات يقدّم حالة فريدة يجب تحليلها في ذاتها وحسب خصائصها. بيد أنّه يمكننا ملاحظة أنّ الماضي، لكي يستطيع العيش في حاضر ينفيه، يجب عليه أن يتقدّم خفية. وثمّة أنواع شتّى من التنكُّر. وهنا تتجلّى لنا، حسب السّياقات والمعوقات الخاصّة التي تعمل فيها، العبقريّة الجمعيّة للمجتمعات، وكذلك العبقريّة الخلّاقة للأفراد الذين يكوِّنون هذه المجتمعات.

بعد مرور كلّ هذه القرون، يمكننا أن نتساءل كيف نستطيع أن نتوصّل إلى العثور على أيّ أثر لهذا الحضور الذي يبدو غائبًا ظاهريًّا مع أنّه يقوم بالوظيفة السريّة المتمثّلة في المحافظة على الرّوابط التي تصنع تضامن الجماعات وهويّتهم

---

(٨١) لقد أعطى Richard W. Bulliet أوّل نظرة عامّة حول مشكلة موجات اعتناق الإسلام الأولى في كتابه *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge University Press, 1979.

المشتركة. مع أنّ هذه الوظيفة تظهر، بدون أدنى شكّ، مهما كانت المسارات التي تسلكها. وهي تظهر بالرّغم من كلّ شيء، مهما كانت تقلُّبات وحوادث التّاريخ التي تكوِّن التحوّلات العقديّة الكبرى جزءًا منها قبل أن تُنْجَز تمام الإنجاز. فالأزمات التي تمسّ المجال الديني هي من أكبر الأزمات التي يُواجِهُها فريق اجتماعيّ مّا لما تُحدِثه فيه من شروخ جماعيّة عميقة. لقد قلّلنا في بعض الأحيان، في مجتمعاتنا المعاصِرة، من هذه الظّاهرة بالحديث عن مجرَّد أزمة قِيَميَّة. والحال أنّ الأزمة هي نفسها تلجأ غالبًا إلى التنكُّر. وكلّ الذين يعيشون هذه الأزمة لا يريدون الاعتراف بحضورها الذي لا يُحتَمل. والمتسبِّب في ذلك هو المِخيال الجمعي وما يَنْقُله من التصوُّرات التي تؤسِّس الهُويّة الاجتماعيّة. والمجتمع، ليس بأفضل حال من الرّجل الوحيد، لا يقوى بلا شكّ على البقاء عندما يفقد كلَّ معاييره. وبالتّالي، عندما يعمل الماضي من أجل المكوث في الحاضر عبر صراع خفيّ فإنّ ذلك يتمّ في صمت مُطبق. بالمقابل، يمكن أن يُرى ذلك من خلال تراكم مؤشِّرات. وقراءات النّصوص المقدَّسة الكبرى، التي هي تعابير قويّة ودائمة عن المُعتَقد الجمعي، تبدو أنّها توفِّر ميدانًا جدّ سانح لظهور مثل هذه المؤشّرات. وهذا يمثّل أيضًا بدون شكّ مهمّة من أبرز المهام الملقاة خُفية على عاتق كلّ عَمل تأويلي(٨٢).

من المهمّ أن نتناول العديد من أصناف النّصوص الكبرى التي تدور في فلك القرآن بشكل جُمْلي، علمًا بأنّنا لا نستطيع أن نقدّم رأيًا جازمًا منذ البدء بخصوص كرونولوجيا ظهورها في المجتمع الإسلامي زمن الخلافة. بعض هذه النّصوص يُفصِح عن نفسه باعتباره ينتمي إلى أنواع محدَّدَة جيّدًا. والبعض الآخر منها، الأَقْدم بدون شكّ، لم يبق أي دليل على وجودها إلّا آثار باهتة. وما احتُفِظ به منها من قِطع وقع استعماله من جديد في نصوص متأخِّرة أكثر. ومن بين الأنواع المصنَّفة تصنيفًا جيّدًا هناك قبل كلّ شيء ما كان يُعرف تقليديًّا بالتفسير القرآني بالمعنى الدّقيق للكلمة. فقد كان هذا التّفسير يَتْبع النّص المقدَّس آية بعد آية، فيُنتِج بذلك نَصيَّة

---

(٨٢) تناقش المؤلِّفة في هذا الهامش مسألة تعميم استعمال مصطلح «exégèse» (أُخِذ هذا المصطلح في بداية القرن الثّامن عشر من اللّفظة الَغريقيّة، exêgêsis، التي تفيد «الشّرح والتّفسير»، في معنى عملي بالأساس يشير إلى قيام المرء بهداية الآخرين إلى معرفة الطّريق مع «السّير في المقدِّمة»).

مُتشظِّية تُركّب قصصًا صغيرة جدًّا لا يربطها ببعضها أيّ رابط. أمّا أصناف النّصوص الأخرى فهي تنتمي إمّا للهستوريوغرافيا التي يمكن أن نقول إنّها مقدّسة أو ذات صبغة مقدّسة وتروي قصصًا عن الماضي تُدعى «أخبار»، وإمّا إلى السنّة التي تحتوي على مجموعات من «الأحاديث» تُقدِّمها على أنّها ترقى مباشرة إلى محمّد نفسه. وإذا كانت هذه «الأحاديث» تُنسَب إلى الصّحابة، وليس إلى محمّد، يُطلَق عليها كذلك «أخبار». والأحاديث المنسوبة إلى محمّد يُطلق عليها أيضًا «السنّة النبويّة»(٨٣). من المهمّ مع ذلك أن نتوقّف هنا ونتساءل عن معنى هذه اللّفظة التي تُشير في القرآن إلى «قصّة» كانت تحكي الحقيقة والواقع انطلاقًا من الجذر «ح/ د/ ث» وهذا دون أيّة مرجعيّة لمحمّد بالذّات(٨٤). فاسم الفاعل «مُحدِّث» المشتقّ من نفس الجذر كان يُستعمَل في مجتمع الخلافة العبّاسيّة، ابتداءً من النّصف الثاني من القرن الثّامن

(٨٣) سنلاحظ منذ الآن أنّ التحليل التّاريخي ليس بوسعه أن ينخرط في أساليب إثبات صحّة «الأحاديث» النبويّة التي يعتمدها التّقليد الإسلامي؛ إذ إنّ صحّة هذه «الأحاديث» ترتكز أساسًا على مدى الثّقة التي يتمتّع بها الرّواة المفترَضون؛ ويُفترَض أنّ الرّواية تنتقل دون أيّ انقطاع من محمّد إلى كُبرى شخصيّات فترات الإسلام الأولى [الصّحابة] ثمّ إلى الأجيال التي خلفتهم عبر الزّمن [التّابعين وتابعي التّابعين]؛ وترد أسماء كلّ هؤلاء ضمن سلاسل إسناد، الذي يشير في معناه العادي إلى «الدّعامة المتينة»؛ بعض القرائن توحي بأنّ «الأسانيد» يمكن أن تكون قد أُضيفَت إلى «الأحاديث» المتأتّية من جهات متفرّقة كانت متداوَلَة من قبل؛ حتّى وإن كان من الصّعب الاعتراف بهذه «الأحاديث» على أنّها أحاديث نبويّة، فإنّها توفّر أهميّة فائدة التّعبير عن آراء يمكن أن نعتقد أنّها ترتقي إمّا إلى أولى الأوساط التي أسلَمَت في الجزيرة العربيّة، وإمّا إلى أولى مجتمعات الإسلام في الشّرق الأدنى؛ كما أنّ حقيقة أنّ أكبر المصنّفات الحديثيّة قد أصبحت «قانونيّة» تقريبًا بداية من القرن العاشر الميلادي، لا يمنع هذا إذن من محاولة وضع هذه «الأحاديث» تحت محكّ الدّرس والتّحليل كلّ حالة على حِدَة وبمقتضى محتواها؛ غير أنّ تحليل الميكرو-نصوص هذه التي تقدّمها لنا التّجميعات القروسطيّة خارج كلّ سياق يشتمل على خطر تقديم نتائج متفاوتة وفي نفس الوقت عشوائيّة؛ ذلك بالإضافة إلى أنّ هذا التّحليل لم تقع محاولة التعرّض له إلى يومنا هذا من وجهة نظر حقيقة تاريخيّة.

(٨٤) إنّ استعمالات اللّفظة تحيل بصورة جليّة إلى «القصّة الحقيقيّة الواقعة» في القرآن المكّي؛ مثلًا في سورة الغاشية، ١ ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ (قصّة أخرويّة)؛ النّازعات، ١٥ ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ (قصّة نبويّة)؛ يبدو أنّ الاستعمال تطوّر لاحقًا نحو «الخطاب الحقّ»؛ وهذ الخطاب ينطبق على السّرد الشمولي للوحي؛ إذ لم يعد مقتصرًا على القصص الخاصّة والفرديّة، الجاثية، ٦ ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾، أو الزّمر، ٢٣ ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾؛ نجد في القرآن المدني استعمالات للفظة «حديث» تحيل إلى تبادل الكلام العادي، التّحريم، ٣ ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾.

الميلادي، وحتّى في بداية القرن اللاحق، للإشارة إلى كلّ مَن كان «يروي الأقوال النبويّة». وكان هذا يعني ضمنيًّا أنّ هذه الأقوال هي لمحمّد وليس لأيّ نبيّ آخر. ومع هذا، يمكن أن نتساءل ما إذا كانت هذه الكلمة، قبل هذه الفترة، تُستَعمل بمعنى أكثر اتّساعًا. فإذا كانت لفظة «مُحدِّث» موجودة في الاستعمالات القديمة لتُفيد التّسمية، ألا يمكن لها أن تكون في البداية قد دلّت على مجرّد «راوِيَة لقصص» كانت تُقدَّم بصفتها قصصًا حقيقيّة عن الماضي أو تُحيل إلى أرضيّة نبويّة سابقة للإسلام؟ وحينئذ قد يمثّل معنى «راوية كلام محمّد» تخصُّصًا للمفهوم القديم في نفس الوقت الذي كانت فيه شخصيّة نبيّ الإسلام تتشكّل كمرجعيّة للمُعتَقد. وفي هذه الحالة، يمكن تقريب تسميّة «مُحدِّث» من تعبير آخر يبدو هو أيضًا أنّه يُشير في الأصل إلى راوية القصص الحقيقيّة، ونعني به لفظ «قَاصّ». واسم الفاعل هذا يستند هو أيضًا إلى ضرب من القصّ القرآني المعروف، ألا وهو «القَصَص»[٨٥]. كما يمكنه أن يكون قد شكّل صيغة موازيّة للتّسميّة تُشير إلى راوية القصص المقدّسة. ولم يقع اللّجوء إلى الاستعمالات التي ستطغى فيما بعد في مجتمعات الإسلام الكلاسيكي إلّا بداية من الفترة العبّاسيّة. حينها فقط يكون قد تمّ التمييز بين القصّة تحت رقابة المحدِّث الذي يرفَعها دائمًا إلى محمّد وبين خطاب القاصّ الذي سيقع اعتباره شيئًا فشيئًا مجرّد «حكواتي» لا ضمان لصحّة كلامه.

هناك العديد من الألفاظ تشير إلى شرح القرآن بدقيق العبارة. وقد استُعمِلت بصورة متفاوتة حسب العصور. كانت في البداية مُترادِفة تقريبًا. ثمّ تَخصص كلّ منها لاحقًا. وفي النّهاية آلت الغلبة لكلمة «تفسير» التي أصبحت طاغية في هذا الميدان.

(٨٥) أولى استعمالات لفظة «قصص» يبدو أنّها تعود إلى مرحلة متأخّرة عن تلك التي تظهر فيها استعمالات «حديث» في معنى «قصّة»؛ سورة القصص، ٢٥ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ﴾؛ يوسف، ٣ ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾؛ الأعراف، ١٧٦؛ آل عمران، ٦٢ ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾؛ هذا المقطع الأخير يؤكّد هذا المعنى أي واقعيّة السّرد وحقيقته؛ نلاحظ أيضًا استعمالات للفعل المطابق في علاقة مع سرد حقيقي من صنف آخر، «النّبأ»؛ وهذا اللّفظ من نفس جذر «نبيّ»، مثلًا في سورة طه، ٩٩ ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء مَا قَدْ سَبَقَ﴾، وسورة الكهف، ١٣. إنّ معنى وتوزيع الألفاظ الثّلاثة: «حديث»، «نبأ»، «قصص»، في القرآن يظلّان إلى حدّ السّاعة محلّ بحث واستقصاء، ناهيك عن الاستعمالات اللّاحقة لهذه الألفاظ في مجتمعات الخلافة.

هذا بالرّغم من أنّ القرآن لا يذكرها إلّا مرّة واحدة. قد يكون الأمر متعلّقًا باقتراض من الآراميّة بلغ إلى القرآن في ظروف لا أملَ لنا قطّ اليوم في تجليتها[٨٦]. هناك كلمة أخرى وردت أكثر في القرآن وتستعمَل على ما يبدو في نفس المعنى - الذي لم يكن بعْد بطبيعة الحال معنى «التفسير» بصريح العبارة - ألا وهي كلمة «تأويل»[٨٧]. ومع ذلك، ففي حين كان استعمال كلمة «تفسير» قد بدأ يتعمّم في مجتمعات الخلافة في الشرق الأوسط، فإنّ استعمال كلمة «تأويل» كان يتقيّد شيئًا فشيئًا ويتخصّص. لقد انتهى به المطاف، في ظلّ ظروف تبقى غير محدّدة إلى الآن، إلى الإشارة فقط إلى ممارسة قراءة مجازيّة (باطنيّة) وبالأخصّ منها تلك التي كانت تُمارَس في الأوساط الشيعيّة. قد يكون قد حدث إذن انعكاس في وتيرة استعمالات التّقليد

(٨٦) ذُكرت لفظة «تفسير» مرّة واحدة: سورة الفرقان، ٣٣، انظر أعلاه الهامش ١٣؛ تظهر اللّفظة في هذه السّورة التي تبدو مركّبة من حيث كرونولوجيّتها العامّة؛ وهي مُقحَمة في مقطع من نسق مكّي يتعلّق بالجدال ضدّ القبيلة المكذِّبة: ﴿وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾؛ يمكن أن نفهم أنّ القبيلة تكون قد قرّرت أن تُعامِل محمّدًا بالمثل مقترحة عليه بدورها أحس القصص، وربّما أيضًا قصصًا من نوع بيْبليّ؛ وهذا القرار لم يكن قد تمّ إلّا من خلال «تفسير»؛ ففي الآية ٣٣ المذكورة آنفًا، يُقدَّم «التّفسير» على أنّه تفسير اللّه نفسه الذي هو وحده القادر على الكشف عن «المعنى الحقيقي» (﴿جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾)؛ كلمة «تفسير» يجب على الأرجح تقريبها من المصطلح المقترَض الذي يُفيد مجمل ممارسات القراءة والشّرح التي يمارسها مَن يسمّيهم القرآن بصورة جماعيّة «بني إسرائيل»، وهو يعيرهم عِلْمًا يُعارِض به القبيلة المكيّة؛ وبطبيعة الحال فإنّ هذه الوضعيّة ستنقلب رأسًا على عقب في المواجهة وجهًا لوجه في المدينة مع أحبار اليهود الحقيقيّين؛ حينها تصبح قراءتهم لـ«الكتاب»، النّصوص المقدّسة، قراءةَ تحريف و«تزوير»؛ فهذه المقاطع القرآنيّة المكيّة هي فقط المقاطع التي تعترف لبني إسرائيل بخبرتهم في التّفسير: السّور القلم، ٣٧ (مع استعمال الفعل «دَرَسَ» الذي قد يُحيل مباشرة إلى «مِدْراش» بمعنى تأويل المعنى، الأنبياء، ٧؛ النّحل، ٤٣؛ يونس، ٩٤)؛ يمكن أيضًا التعرّف على «بني إسرائيل» في القرآن المكّي من خلال الصّيغة الجانبيّة التي تجعل منهم «أَهْل الذِّكْر»؛ يمكن أن نؤوّل هذه التّسمية استنادًا إلى الاستعمالات القرآنيّة للجذر «ذ/ك/ر»؛ وهو ينطبق على محمّد نفسه؛ فهو يُدعى «مُذَكِّر»، في سورة الغاشية، ٢١؛ فأحبار اليهود يكونون إذن «أولئك الذين يحتفظون بذاكرة الماضي الحقّ ويعلَمون الغيب»؛ وهذه الوظيفة لا تُفهَم مع ذلك إلّا من حيث إنّهم يظهرون بصفتهم وسطاء للوحي؛ سيتقلّدون هذ الدّور كلّية في التصوُّر القرآني في الفترة المدنيّة.

(٨٧) تتكرّر لفظة «تأويل» ١٧ مرّة في القرآن: السّور الكهف، ٧٨، ٨٢؛ الإسراء، ٣٥؛ يوسف، ٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١؛ يونس، ٣٩، الأعراف، ٥٣ (مرّتان)؛ النّساء، ٥٩؛ آل عمران، ٧ (مرّتان).

الإسلامي العالِم في فترة الخلافة ما بعد قرآنيّة. فقد رأى لفظ «تأويل»، وهو لفظ القرآن القديم العام، معناه ينبني من جديد جرّاء تضخُّم إحدى سماته الدّلاليّة المكوّنة له أي تلك التي كانت تجعل منه حكرًا على «الرّاسخين في العِلم»[٨٨]. وبخصوص اختيار كلمة «تفسير» عوضًا عن اللّفظ القرآني المُهيْمن، يمكننا أن نعزو ذلك إلى تصرُّف الأوساط التي اعتنقت الإسلام في الشرق الأوسط. فقد تكون هذه الأوساط قد شعرت بأنّه من الطبيعي لها أن تختار كلمة كان قد سبق أن عرفتها في لغات الشّمال الساميّة والتي تشير إلى شرح النّصوص المقدّسة[٨٩].

استعمالات القرآن للفظة «تأويل»

ترد في القرآن تِيمَة «التّأويل» في بعض السّور التي تروي قصص الأنبياء البِبْليّين. وتُعتَبر السورة XII، يوسف، أفضل مثال على صفتها المميِّزة. إذ تأتي فيها هذه اللّفظة ثماني مرّات من جملة السّبع عشرة مرّة الواردة في القرآن. تُعَدّ سورة يوسف من السّور المكيّة، وهي من السّور النّادرة التي تتألّف من قصّة من أصل بِبْلي معروضة بصورة مُتجانِسة. بالفعل، نرى أنّ السّورة بأكملها مُخصَّصة ليوسف. يُحكى فيها «تاريخ» يوسف، بطبيعة الحال، على الطريقة القرآنيّة وليس بموجِب أيّ إخلاص لنسخة «أصليّة» سابِقة. ومثل هذه الكثافة في استعمال كلمة في سورة هي في نفس الوقت شيء نادر وجدير بالملاحظة. قد يكون الاستعمال القرآني لهذه اللّفظة قد دُشِّن مع هذه السّورة. ولذلك يمكن اعتبار التواتُرات الأخرى للكلمة على أنّها جاءت لاحقًا، ويكون أهمّها مع ذلك قد ورد في الفترة المكيّة. وهي تنتمي فعلًا إلى القصص المثاليّة «القصص الحقّ» التي لم تَضَع بعدُ موضع اتّهام «بني إسرائيل» وانحرافهم، كما ستكون عليه الحال طوال الجزء الأكبر من الفترة المدنيّة نتيجة القطيعة السياسيّة مع المجموعات اليهوديّة المحليّة.

تبدو استعمالات كلمة «تأويل» أوّلًا وقبل كلّ شيء مرتبطة بفكرة اللّغز. فالجذر (أ/و/ل) يتضمّن معنى «العودة إلى أصل» أو إلى «مصدر». إنّ اللّفظتين «أوّل» و «آل» مبنيّتان على نفس الجذر. وهما تفيدان على التّوالي «الأوّل» و«النّسَب»، وبعبارة أخرى اسمًا تراتبيًّا واسمًا اجتماعيًّا، هو اسم جماعة من أصل واحد. ويجب التّأكيد على حقيقة أنّ هذه الجماعة ذات القرابة هي الجماعة العصبيّة، أي أقرب الأنساب من جهة الأب، والتي

---

(٨٨) انظر أسفله، تحليل لفظة «تأويل».

(٨٩) حول الأصلِ الآرامي الممكِن للكلمة، انظر أعلاه، الهامش ١٣.

يُنظَر إليها بمثابة «مَلاذٍ» لرجل القبيلة وذلك مهما كانت الأحوال ومهما تقلّبت. فهي إذن الجماعة الأولى ومكان «العودة» والانتماء الوحيد الحقيقي. واللّغز تُفَكّ رموزه في القرآن بواسطة «التفسير الصّحيح»، «التفسير الحقّ». وهذا هو بالضّبط معنى الوظيفة عينُها للكلمة القرآنيّة «تأويل». ويمكن ربط الاستعمالات المكيّة القديمة للكلمة بهذا المعنى فقط(٩٠). ويتمثّل اللّغز بدون تمييز سواء في «رُؤيا»، «حُلْم»، أو في وضعيّة غير معقولة وغير مفهومة من طرف الإنسان. يجب ملاحظة أنّ كلمة «أحاديث»، التي تُستعمل مُقتَرِنة بلفظة «تأويل» في العديد من المرّات في سورة يوسف، هي ولا شكّ صيغة من «جمْع الجَمع» لكلمة «حديث»(٩١). وفي نفس هذه الاستعمالات القرآنيّة فإنّ كلمة «أحاديث» قد تعني أيضًا «رُؤى» أو «أحلام»، السورة XII، يوسف، الآيات ٦، ٢١، ١٠١. المعنى العادي لكلمة «حديث» يُحيل إلى «ما سَيأتي»، إلى «الحَدَث». انطلاقًا من هذه الكلمة يمكن أن نعاين أنّ الحُلم أو الرؤيا يقع تصوُّرهما على أنّهما يُحيلان إلى «واقِع سيأتي». فهما إذن لا يكونان بدون فائدة أو مجّانِيّيْن. ولكن ذاك الذي كان اللّه قد خصّه مباشرة بملَكَة التأويل هو وحده القادِر على فَهم الرّسالة و«تَبليغ المعنى الحقيقي». فيوسف السورة XII، اجتباه اللّه وهيّأ له الأسباب لكي يَحُلّ كلّ ألغاز الرُّؤى، وذلك ليس بالسّليقة، ولكن بفضل القدرة الخاصّة التي وهبها اللّه له، (الآية ٦). وهكذا قُدِّم يوسف على أنّه هو الذي أوّل الرؤيا الشهيرة، المعروفة جيّدًا في أماكن أخرى، أي رؤيا ﴿سَبْع بَقَراتٍ سِمانٍ﴾ و ﴿يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ﴾ في بلاد مصر. وهذه الرّؤيا يدمجها القرآن مع رؤيا ﴿سَبْع سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يابِساتٍ﴾، السورة XII، يوسف، الآيات ٤٦-٤٩.

وفيما بعد، على الأرجح في نهاية الفترة المكيّة أو في بداية الفترة المدنيّة، استقرّت الكلمة على معنى «التفسير الصّحيح للكِتاب»(٩٢). أمّا الاستعمال الذي يرد في السورة III، آل عمران، الآية ٧، فهو بكلّ وضوح استعمال مدنيّ. فهو مُقحَم في مقطع غريب حول موضوع يبدو وكأنّه يتعرّض لطبيعة الآيات القرآنيّة التي يذكر أنّ منها ما هو آيات

(٩٠) آيات السّورتيْن، الكهف، ٧٨، ٨٢؛ ويوسف، ٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١، أي ١٠ من ١٧ تكرارًا.

(٩١) في هذه المقاطع القرآنيّة لا تحيل لفظة «أحاديث» إذن إلى المفرد «حديث»؛ وهي لا تشير إلى «الأحاديث النبويّة»، حسب الاصطلاح اللّاحق الذي سيصبح المعنى المرجعي للكلمة في المجتمعات الإسلاميّة زمن الخلافة العبّاسيّة.

(٩٢) نلاحظ فقط ثلاثة تكرارات يمكنها أن تكون مكّية، في السّورتيْن يونس، ٣٩ والأعراف، ٥٣ (تكراران)، مع ورود وعيد أخروي موجّه ضدّ المكذّبين.

«مُحْكَمات»، وأخرى «مُتَشابِهات». يمكن أن نذهب إلى درجة التساؤل عما إذا لم تكن هذه الآية مُدْرَجَة. فهي تبدو بالفعل وكأنّها تُجيب على استفهاماتٍ تتعلّق بقراءة القرآن، ويمكن أن نستقرئ من محتوى هذه الاستفهامات احتمال أن تكون قد أُثِيرَت في فترة لاحقة عن فترة النبوّة ذاتها. إنّ استعمال الكلمة في السورة XVII، الإسراء، الآية ٣٥، يخصّ «الميزان المستقيم»، في حين أنّه يُشير في السّورة IV، النّساء، الآية ٥٩ إلى «السُّلوك الحَسن»، وهو يُعيد تمامًا نفس الصّيغة الموجودة في سورة الإسراء، الآية ٣٥. يجب تناول هذين الاستعمالين على حِدة من حيث معناهما، وقد يكون ثانيهما قد استُعْمِل في شكل استعارة. وكلاهما يبدوان من الفترة المدنيّة. وقد يكون هنا على نحو مّا خَلْقَنة وتوسيع للمعنى الأوّل الذي قد يشير ليس فقط إلى «المعنى الحقيقي» والتّفسير الصّحيح خلف واجهة المظاهر، بل أيضًا إلى «الفعل الحسن».

السّورة XVIII، الكهف، الآيتان ٧٨، ٨٢، التي تنتمي بدون شكّ إلى ما يمكن أن يكون التوسيع المكّي الأوّل لاستعمالات القرآن القديمة لهذه الكلمة، تقدّم استعمالًا تناقُضيًّا. فهو يعطي صورة عن السّلطة التقديريّة لتوزيع مَلَكة «التّأويل». وبالفعل تُقدَّم هذه المَلَكة على أنّها توجد بين يَدَي اللّه وحده. وبناء على هذا، فحتّى النّبي يمكن أن يُضِلَّه لغز مّا. وفي الحالة التي نُقدّمها يتعلّق الأمر بموسى في القرآن. وفي هذه المرّة نراه متواجِدًا خارج كلّ سياق «فرعونيّ»[٩٣]. وكان موقف موسى سلبيًّا أمام الوضعيات العبثيّة ظاهريًّا التي وُضِع فيها. فهو يعتقِد أنّه فِهِم باتّكاله على المعنى الواضح، أي المعنى الذي تمليه البديهة الإنسانيّة. إذن، الدّرس الذي نستخلصه من هذا المقطع جليّ: بدون مشيئة اللّه وإرادته حتّى النبيّ المُلهَم ليس بإمكانه إيجاد المعنى الحقيقي بمجرّد فهمِه الخاصّ به. في الحالة التي يطرحها القرآن يُستَخدَم العجز النبويّ لإبراز القدرة الإلهيّة ويكون شاهدًا على سِعتها. فالمعنى الحقيقي لرؤيا الغيب يجب أن يكون مُوحى به تحديدًا مَثَله في ذلك مثَل الوحي نفسه.

يُصوَّر العِلْم في هذه المقاطع القرآنيّة على أنّه دائمًا ملازِم للعقيدة الصّحيحة. فلا يمكننا أن نَعْلَم دون أن نعتَقِد، بما أنّ اللّه هو المالِك الأحد للمعنى الحقيقي. وموضوع اللّغز

(٩٣) هذه القصّة هي إذن قصّة محاذية للمجرى الرّئيسي للسّرديّات الموسويّة في القرآن؛ يمكننا البحث عن أسسها في الأساطير السّابقة دون أن تكون شخصيّة موسى هي بالضّرورة التي تتربّع المشهد؛ إذ إنّه من الممكن أن يكون قد حدث بالفعل مزج للعديد من القصص من مشارب مختلفة يكون القرآن قد ضمّ بعضها إلى بعض.

الذي لا يَفُكّ رموزَه إلّا اللّه يبدو على أنّه يشكّل لحظة هامّة في الخطاب القرآني. يجب محاولة تنزيله في الحِجاج العام الذي يستخدمه البحث عن الإقناع. يبدو أنّ نموذَجيَّة اللّغز الذي يتمّ حلّه كانت قد عُرِضت أوّلًا على القبيلة المكيّة التي تتمادى في تكذيب الرّسالة، وذلك من خلال تقديم أمثلةٍ وعظ وإرشاد. ثمّ تظهر بعد ذلك مُختَفية بعض الشّيء في بعض المقاطع المكيّة المتأخِّرة لكي تنطَبِق مباشرة على الوحي الذي نزل على محمّد. غير أنّ كُفْر القبيلة يقف ضدّ القرآن وضد تأويله في آن واحد. والآية ٣٩ من السورة X، يونس، تبدو بكلّ وضوح بمثابة إقرار بالفشل: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾.

الحديث النّبوي

لعلّنا لم نلاحظ بما فيه الكفاية أنّ الحديث النّبوي، من بين النّصوص التي تدور في فلك القرآن، يحتلّ مكانة مُتميِّزة من حيث طبيعة علاقته بالنّص القرآني. وهذه العلاقة لا صِلة لها بنصّ التفسير بمعناه الضّيق، ولا بنصّ الهستوريوغرافيا المقدّسة التي سنتحدّث عنها فيما بعد. كان بإمكاننا أن نتصوّر، من الوهلة الأولى، أنّ الحديث كانت غايته أن يتنزَّل في مدار قرآني بما أنّه اعتُبِر بمثابة مَن يتلفّظ بأقوال محمّد، الوسيط الوحيد للوحي. وبالرّغم من ذلك، نلاحظ أنّ الحديث النّبوي، بصورة متضاربة ظاهريًا، لا يأخذ القرآن كمرجَع. وقد نذهب إلى أبعد من هذا لكي نقول إنّه يجب عليه بالضّرورة أن يستغني عن القرآن حتّى يحقّق ذاته. بالفعل، فمن خلال شخصيّة النبيّ المُسلِم التي بُنِيَت كأنموذَج فإنّ الحديث يحتوي في حدّ ذاته على مرجَعه الخاصّ به. وعليه فإنّ السنّة النبويّة تبدو كأنّها خارجة عن السّياق بالنّسبة لمحيطها الأصلي المُفترَض. والدّليل على ذلك أنّنا إذا ما اقتصرنا على نصّ المصحف القرآني ذاته فإنّ شخصيّة محمّد لم تُوصف أبدًا فيه على أنّها المثال الذي كان من الواجب الاقتداء به. ففي النّص القرآني نفسه إشارة إلى أنّ الوحي بُلِّغ لرجال القبائل من طرف ذاك الذي لم يقع تقديمه إلّا بمثابة «صَاحِب» (صاحِبُكُم)[٩٤]، وهو

(٩٤) فيما يخصّ وضعيّة «صاحب»، انظر أعلاه الهامش ٧٣؛ يجب، من ناحية أخرى، تحليل الآيات، في السيّاق الذي جاءت فيه (وهو سياق مدني فقط) والتي تدعو جماعة المسلمين إلى طاعة اللّه ورسوله، ويبدو أنّها لم تلق إلّا نجاحًا نسبيًّا جدًّا فيما يتعلّق بالأمور الدّنيويّة؛ الجذر «ط/و/ع» استعمِل ٦٠ مرّة في علاقة مع مفهوم «الطّاعة»؛ والمقاطع المكيّة التي يمكن أن نعدّ منها ٢٠

شخص يُعتَبر أقلّ أهمّية في التراتبيّة القبليّة(٩٥).

وبالعكس من هذا، نرى أنّ النّصوص ذات الصّبغة الهستوريوغرافيّة تحتاج باستمرار إلى الارتكاز على مرجعيّة تكون خارجة عنها، سواء كان ذلك القرآن، أم الحديث النّبويّ أو الشّخصيّات النموذجيّة التي بُنِيت في نفس الفَلَك الذي ظهر فيه الحديث، على الأرجح خلال نفس الفترة وفي نفس الظّروف لتصوُّر الماضي. ينطبق ذلك بالخصوص على الشّخصيّات المرتبِطة بالشّخصيّة النبويّة أمثال صحابة محمّد أو كبار التّابعين من الأجيال اللّاحقة الّذين أصبحوا هم أيضًا شخصيّات أسطوريّة. واستِنادًا إلى ما ذكرناه بخصوص منزلة «الحديث النّبويّ»، فإنّ المقاطع الهستوريوغرافيّة التي تُحيل إلى هذا القول قد يجوز لنا اعتبارها أحاديث تعود إلى فترات أكثر تأخُّرًا من تلك التي تتّخذ القرآن فقط كقاعدة تستند إليها. مع أنّه يجب بالرّغم من هذا بذل الجهد، في جميع الحالات، بُغية تمييز طبقات القراءة والأزمنة التي حصلت فيها هذه القراءة. بالفعل، لقد تواصلت «إعادة قراءة» القرآن في حين أنّ الحديث النّبوي كان قد تبلوَر في شكله المُكتمِل وكان قد أصبح مرجَعيًّا. إلّا أنّ النّصوص الهستوريوغرافيّة، خلافًا للحديث، وبقطع النّظر عن المرجعيّة الّتي تتبنّاها، مجبورة على إظهار نوع هذه المرجعيّة حتّى ولو كان ذلك بشكل صوري بحت. فهي تبدو إذن بالأساس بمثابة نصوص تابِعة. بيد أنّ الأمر يتعلّق هنا بسِمَة ولاء أكثر منها

استعمالًا تتعلّق بأنبياء آخرين غير محمّد؛ فهذا الأخير لم يُدْع بعد نبيًّا طوال تلك الفترة؛ يكون من المهمّ الانكباب على مسألة معنى مفهوم «الطّاعة» في سياق قَبَليّ؛ من الممكن أن يتعلّق الأمر بشكل من أشكال الحِلْف وبعلاقة انتماء تستلزم بعض الواجبات؛ ليس في وسعنا أن نعتبر البتّة أنّ هذه العلاقة كانت علاقة طاعة عمياء ودون نقاش؛ فهذا النّوع من السّلوك كان غريبًا عن عالَم القبائل؛ ولا نرى أنّ الوحي القرآني كان قد استطاع على هذا المستوى إحداث ثورة قاطعة في العقليّات والتصرّفات الجماعيّة؛ هناك مقطعان فقط يتحدّثان مباشرة عن «الرّسول» دون أن يُذكَر اللّه من قبل، سورة النّساء، ٨٠ ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾، وسورة النّور، ٥٦ ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾؛ يبدو أنّ الأمر مرتبط بسَهْو بلاغي؛ ففي الحالة الأولى نلاحظ مجرّد عمليّة قلب.

(٩٥) تعيد الآية ٣١ من سورة الزّخرف إنتاج كلام خَصْم يحدّد، بصورة عكسيّة، منزلة محمّد في قريته؛ ومن الواضح أنّ الأمر يتعلّق بقول من الفترة المكيّة تلفّظ به أعيان من قبيلة قريش: ﴿لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [المقصود هنا على الأرجح مكّة والطّائف وليس مكّة والمدينة كما فُهِم ذلك أحيانًا].

سمة انتماء حقيقي لنفس مجال التصوُّر. إنّ الرّبط بالنّص المقدَّس أو بالحديث النّبويّ القُدسي يبدو في الغالب الأعم رَخْوًا حتّى لا نقول عنه إنه يكاد يكون وهميًّا. فهو يبدو في الغالب أنّه يلعب في نهاية المطاف مجرّد وظيفة شَرْعَنة. وبخلاف ما وقع تصوُّره لفترة طويلة، حتّى في دوائر علماء القرآن المعاصرين، فإنّ الأخبار الهستوريوغرافيّة زمن الخلافة أو تفاسير النّص القرآني لا يمكنها أن تكون في ذاتها حاملة «لتَفْسيرٍ للماضي». والمعنى الذي تُنتجه هذه الأخبار تمليه عليها عادة ضرورة خارجة عن النّص الذي تَدرُسُه. وهذه الضّرورة متأتّية من القراءة التي يُلزِمها سياق المُعتَقَد الحيّ الذي هو مُعتَقَدها والذي يجب عليها أن تُمسْرِحه من خلال النّص الذي تقرأه. وقراءة من هذا النّوع لا تُفضي بأيّ حال من الأحوال إلى تفسير تاريخي للماضي بل تُفضي إلى تصوّر لذاتها. يمكننا أن نقول بالضّبط نفس الشّيء فيما يتعلّق بكلّ ما كُتِب تحديدًا بحياة النّبيّ محمّد. هذا النّوع من «الحكاية» يُطلق عليه في العربيّة لفظة «سيرة». وهذه اللّفظة تؤدّي في نفس الوقت معنى «الحياة»، من خلال حِقبها المتعدّدة، وأحداثها وكذلك مناهج «سُلوك»، وبعبارة أخرى نَمَط وجُود وترابطاته المختلفة[٩٦]. إنّ مجرّد استخدام لفظة من هذا النّوع، «سيرة»، هو في حدّ ذاته إفصاح عن أنّ النّموذج النّبويّ بات نافِذًا. حينئذ نجد أنفسنا أمام تاريخ مقدَّس بأتمّ معنى الكلمة.

إنّ إعطاء معنى لنصّ مقدّس هو إذن وقبل كلّ شيء توفير مُعتقَد مّا، والمقصود من هذا المعنى هو بلوغ معرفة من النّمط الذي يمكن أن نطلق عليه المَعرِفة من أجل

(٩٦) إنّ أشهر نصّ من هذا الصّنف من النّصوص هو نفسه أقدم نصّ احتُفِظ به ووصل إلينا؛ وكاتبه ابن إسحاق (توفّي سنة ٧٦٧ م)، أصيل المدينة، انتقل في أواسط القرن الثّامن الميلادي إلى خدمة العبّاسيّين الذين استلموا السّلطة منذ فترة وجيزة عام ٧٤٩ م؛ هذا المؤلّف الذي أنجز بطلب من الخليفة ويبدو أنّه صمّم بمثابة «تاريخ كونيّ» ينطلق من بداية الخليقة؛ فقط القسم المتعلّق بـ«النبوّة» وقع الاحتفاظ به من خلال تهذيب وتلخيص قام بهما ابن هشام (توفّي سنة ٨٣٤ م) في بداية القرن التّاسع الميلادي؛ عنوان الكتاب «سيرة محمّد»؛ ويُعرَف عادة تحت عنوان «السّيرة النبويّة»؛ يمكن أن نعتقد بأنّ هذا الكتاب هو الذي مثّل المرجع وأعطى اسم «سيرة» لهذا الصّنف من الأدب (انظر التّرجمة الإنجليزيّة التي ارتكزت على مخطوطات منسوبة لنسَخ نصّ ابن إسحاق، A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford, 1955، انظر أعلاه الفصل الأوّل).

الإيمان، وهي معرفة لا تشترك إلّا في النّزر القليل مع المعرفة من النّوع الذي ابتكرته بعض المجتمعات العصريّة رغمًا عنها تقريبًا، وعلى هامش قيم التعامل الاجتماعيّة. فلا علاقة لها البتّة مع المعرفة من أجل المعرفة التي أمكنها أن تتطوّر في مجال بعض المواضيع في العالم المعاصر. بالإضافة إلى ذلك، وفي تاريخ المعرفة نرى أنّ المعرفة من أجل الإيمان هي التي تحتلّ دائمًا مكان الصّدارة. وهي تحتلّ هذه المكانة بصفة خاصّة في كلّ مرّة يتمّ فيها نشر معرفة دون أن تُشفَع بالممارسة مع ذلك. وقد لا يمثّل هذا إلّا واحدًا من التّعابير، التي لم يقع التّفطن لها بعد، لأساطيرنا المعاصرة. فالمعرفة من أجل الإيمان، وهي الوريثة البعيدة للمعارف السحريّة القديمة، يمكنها أن تكتسي أشكالًا متنوّعة. وبالتّالي يحصل لها أن تُخاطِب العقل المِحجاج الذي يبحث عن حُجَج ومبرِّرات للإيمان. كما أنّها في أكثر الأحيان، وخصوصًا في حالة المعتقدات التي تُخاطب المشاعر مثلها في ذلك مثل المعتقدات الدينيّة، فهي تنشغِف بنشوة الإيمان وسحره. لقد فهم ذلك المتصوِّفة المسلمون، على غرار الكثير من الآخَرين، هم الذين يتحدّثون عن «تَذَوُّق» الإيمان بالمعنى الحسّي للكلمة. ونحن قد نقف هنا على وظيفة من أولى وظائف هذه القصص النبويّة، الرؤيويّة والأخرويّة التي تندرج ضمن ما لم نتعوّد بعْد بما فيه الكفاية على تسميته بالميثولوجيا المقدَّسة. قد تكون المنتجات الغزيرة من الأفلام والإبداعات المتعدّدة اليوم قد استعادت هذا الدّور الذي تخلّت عنه جزئيًّا الأديان الكبرى. فهي أيضًا قد تستجيب بصورة مّا لشكل من أشكال الحاجة إلى الإيمان.

إنّ النّصوص المقدّسة المرجعيّة لا تعدِم بالتّأكيد أن تُوظِّف، قبل غيرها، في كلّ هذه الميادين. إذ إنّ هدفها المُعلَن هو الوصول إلى الإيمان، من أجل الحصول على انتماء تامّ، ذاك الإيمان الذي يشيِّد القناعات ولا يترك أي مجال للنّدم أو الشّك. فاستنفار الجانب العاطفي، بواسطة ما يمكن أن نُطلق عليه بَلاغَة المعقول، يقع إذن توظيفه على الأقل بنفس الدّرجة التي يقع فيها توظيف العقل الذي يُجادِل، ويبحث عن اعتراف بديهي وتصديق مُعلَن. وهذا الاستنفار يتمّ تسخيره على مختلف المستويات وفي شتّى الميادين. والقرآن يُظهر كلّ هذا مستخدمًا كلّ الأشكال الممكِنة. والتّفاسير القرآنيّة لا تشذّ عن هذه القاعدة، هذا بالإضافة إلى وظيفتها

المتفرِّدة التي نعتقد أنّنا يمكن أن نعترف لها بها والمتمثِّلة في إعادة إحياء الماضي. قد نخطئ إذا رأينا في الأساطير المقدّسة مجرّد مُسوخ مُشوّهة لديانة نقول عنها شعبيّة، ونكتفي بإيثار تفاسير المتكلِّمين الحِجاجيّة. إذ لا يمكن لأحد من هذين المظهَريْن، من وجهة النظر الشاملة للمجتمع المؤمن، أن يستغني عن الآخر. وبناء على ذلك فإنّنا لا نستطيع أن نحلّل الواحد دون الآخر.

لقد عرفت التفاسير القرآنية، بمعناها الواسع الذي حدّدناه، فترات متعدّدة. وسوف تعرف فترات أخرى أيضًا ما دام حيًّا الإيمان الجمعي الذي يُسندها. لقد أسفرت هذه التفسيرات عن قراءات متعدّدة الجوانب. وهذ التعدُّديّة لا يمكنها بطبيعة الحال أن تبرز للعيان إلّا من خلال تحليل قادر على أن يضع المسافة اللازمة بينه وبين الموضوع الذي يتناوله. قد يبدو بالفعل من العسير على مُعتَقد مّا أن يُظهِر على عين الملأ العديد من قراءاته في نفس الوقت خاصّة وأنّ القراءة الأحدث من بينها تسعى بالتّأكيد لفسخ القراءات الأخرى لكي تحلّ محلّها. بالطّبع، غالبًا ما وقع التمييز بين المعنى الواضح الصّريح والمعنى الرّمزي أو حتّى المعنى الباطني. إنّنا نعرف جيّدًا هذه النّظرة الثلاثيّة منذ أن تطوّر التفسير الرّبّيني اليهودي قبل أن ينتقل إلى المسيحيّة تحت أشكال مُؤقْلَمة. إنّ هذه الرؤية، بالرّغم من أنّها لا تحظى بإجماع كامل إلّا أنّها موجودة أيضًا عند بعض المفسّرين المسلمين. غير أنّ هذا الإدراك لتعدّديّة المعنى لا علاقة له بما يجب أن تكون عليه القراءة التّاريخيّة. فالتّاريخ لا يبحث عن تراتبيّة لحقيقة المعنى ولكنه يسعى فقط للكشف عن شروط إنتاجها واستخدامها عند أولئك الذين يتمسّكون بها. وهو لا يبحث عن إقامة «حقيقة» إلَه مُفارق لا يخضع لتصاريف الزّمان والمكان. إنّه بالأحرى يبحث عن «حقائق» متعاقبة أعلنها النّاس لأنفسهم واعتنقوها كليّة في زمنهم وفي المكان الذي كانوا متواجدين فيه.

إنّ الإسلام يقدّم خصوصيّة تُتيح لنا تحليل وضعيّة نادرة، تحليل ديانة في شكلها الذي يمكن أن نُطلق عليه حالة النّشوء. يبدو أنّ المعنى، في هذه الحالة الأولى، كان يبحث باستمرار عن مخاطبة العاطفة وفي نفس الوقت مخاطبة ما هو معقول، ما هو

بديهي، وذلك دون أن يفصل أحدهما عن الآخر. ويبدو أنّ المخيال الأسطوري، الذي يحكي لنفسه القصص التي يؤمن بها، كان قد شكّل في هذه العمليّة الموضع المفضَّل لالتقاء الاثنين. وبالفعل، فإنّ إسلام القرون الأولى يتميّز بتطويره لميثولوجيا مقدّسة غزيرة، كثيفة، مفتوحة على سرديّة متواصلة كما لو كان ذلك بفعل تأثير التّضاعُف. وقد كان لذلك أسباب وجيهة، بعضها يتعلّق بالمجتمع وأخرى بالتّاريخ.

وخلافًا لنبيّه الذي لم يخرج مطلقًا من الجزيرة، هذا في حالة إعطاء مصداقيّة لرحلاته المتعدّدة في فترة شبابه والتي يبدو أنّها تمتلك كلّ مواصفات فبركَة لأسطورة مقدّسة لاحقة[٩٧]، فإنّنا نعرف أنّ الإسلام، الذي كان في نفس الوقت دينًا وسلطة، استطاع في أقلّ من رُبع قرن أن يفيض بسرعة كبيرة خارج منطقته الأصليّة ويأخُذ أبعادًا إمبراطوريّة. لقد أغفلنا في أغلب الأحيان اعتبار أنّ الإسلام، وهو يقوم بذلك، كان يغيِّر عالَمه، وكان يندرج في قطيعة جذريّة مقارنة بماضيه ومجتمعه الأوّل الذي ينتمي إليه. إنّ غزارة القراءات التي أثارها النّص القرآني، في أوساط أولئك الذين اعتنقوا الإسلام من الأجيال الأولى اللاحقة أكثر منها لدى المسلمين الأصليّين، كانت على الأرجح جرّاء الحاجة التي أضحت حيويّة لدى هؤلاء المسلمين الجدد لكي يجدوا وسيلة تسمح لهم باعتناق دينهم الجديد بشكل تامّ دون أن يتنكّروا لما كانوا عليه قبل ذلك. نحن نتكلّم بكلّ تأكيد عن «النّص» القرآني، دون أن نَبُتّ في شكله الذي يمكن أن يكون قد تغيّر، ودون أن نجزِم بخصوص طبيعة الوثيقة ولا حتّى بشأن طُرق تبليغه المكتوبة والشّفويّة. كلّ هذه المسائل لم يتمّ إلى حدّ السّاعة توضيحها بما فيه الكفاية. وقد سبق أن ألمحنا إلى ذلك.

بالنّسبة لمن اعتنقوا الإسلام في الأحقاب الأولى كانت القضيّة تتمثّل في كيفيّة أن يكون أحدهم مسلمًا وفي نفس الوقت يحتفظ في مكان مّا من ذاته بذاكرة ماضيه وهي الوحيدة التي تضمن الإبقاء على الهويّة حتّى ولو كان ذلك من خلال تنكُّر

---

(٩٧) نجد ملخّصًا للأساطير ما بعد قرآنيّة تتطابق مع ما يمكن أن نسمّيه «إنجيل الطّفولة» لنبيّ الإسلام، كما فعل ذلك ديمونبين في كتابه «محمّد»: M. Gaudfroy Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1957, Albin Michel, 55-67.

ملائم لا يبوح به المرء حتّى لنفسه. تلك هي المعضلة وذاك هو التّناقض اللّذان انبثقت عنهما النّصوص المتعدّدة التي تشكّل ما يمكن أن نسمّيه أوّل دائرة قراءة لما سيصبح السّديم القرآني المُبهَم بكلّ جسامته وتعقّده. هذه الدائرة الأولى يمكن أنّها كانت في جوهرها بين أيدي مؤمِنين ليسوا أصيلي العربيّة الغربيّة حتّى وإن كان البعض منهم، بحكم الانتماء القبلي خاصّة، قد اختار أو أُجبِر على اختيار أن يعيش ويموت فيها[٩٨].

إنّنا نعرف بعضًا من هؤلاء المؤمنين القدامى أو على الأقل شخصيّاتهم التي نُحِتت في وقت لاحق. ومن المدهش ملاحظة أنّهم لا يظهرون كمؤمنين جُدد، وهي الحالة التي لم يكن لهم مفرّ منها، وهم يتجشّمون بكلّ صعوبة أعباء التّعامل مع ماضٍ وحاضر بجانبيهما الديني والمعيشي. والغريب في الأمر أنّنا نعرف هؤلاء على أنّهم «مُحدِّثين»، وبعبارة أخرى كناقلين للسنّة النبويّة يُفترَض فيهم أنّهم يروون بكلّ أمانة أقوال محمّد الصحيحة. بطبيعة الحال، هؤلاء المسلمون الجدد، الذين أصبحوا مُحدِّثين، على الأرجح في فترة لاحقة لأسباب تمثيليّة وعقائديّة، لا يظهرون عمومًا في الأسانيد رُواةً مباشرين عن محمّد. فهذا الدّور الميثولوجي الهامّ كان عادة يُعزى إلى اصحابة محمّد المنحدرين من القبائل، سواء كانوا مكّيّين أو

(٩٨) من الواضح أنّ اعتناق الإسلام في البداية كان لأغراض اجتماعية أكثر منها دينيّة؛ فمُعتنِق الإسلام، الذي غالبًا ما يكون أسير حروب الفتوحات والذي يُعتَق بمجرّد دخوله الإسلام، كان يُلحَق رسميًّا بالولاء (انظر أعلاه الهامش ٣٥، مقتطف بخصوص المعنى القَبَلي لهذا الجذر المعقّد) إلى نَسَب قَبَليّ يحمله كاسم له من الآن فصاعدًا؛ ولكن مع ذلك فإنّ هذا الاسم يكون مسبوقًا بعبارة «مولى بني فلان»، لكي يقع التّأكيد على أنّ الأمر لم يكن يتعلّق بقرابة الدّم؛ «المولى»، وهو الحليف الذي اعتنق الإسلام، كان يتبع الجماعة التي أُلحِق بها، في كلّ تنقّلاتها؛ غير أنّ هذا النّظام المنبثِق تمامًا من البنية القَبَليّة لم يكن قادرًا على استيعاب إلّا عددًا محدودًا من الوافدين الجدد؛ فسرعان ما أصبح غير مُحتَمَل على امتداد تراب الإمبراطوريّة الجديدة؛ فحتّى مفهوم «المسلِم» نفسه، دون الأخذ بعين الاعتبار أصله وارتباطاته الاجتماعيّة، تطلّب وقتًا طويلًا لكي يفرض نفسه؛ ومن الجليّ أنّ المسار لم يكتمِل حقيقة إلّا في أواسط القرن الثّامن الميلادي مع اعتلاء العبّاسيّين سدّة السّلطة؛ ومعظم العلماء الذين يُفاخِر بهم المأثور الإسلامي في العصور الأولى ينتمون إلى الموالي أو إلى أبناء الموالي؛ الحالة اليمنيّة مثّلت حالة على حدة؛ إذ إنّ «الولاء» لا ينطبق فعلًا بين قبائل الجزيرة العربيّة سواء كانت قبائل «شماليّة» أم «جنوبيّة»؛ بخصوص هذه النّقطة، انظر أعلاه الهامش ٥٥.

مدنيّين أو أصيلي قبائل عربيّة أخرى. وفي هذه الحالة الأخيرة، كان يُفتَرَض أنّ هؤلاء الصّحابة كانوا قد اعتنقوا الإسلام زمن نبيّه. ولا نعدّ من الصّحابة إلّا النّادر من «المَوالي»(٩٩) ذوي الأصول غير العربيّة مثل بلال الحبشي وهو أوّل مؤمن أسود كان عبدًا مضطهدًا من أسياده الوثنيّين، وسلمان الفارسي، الذي يُقال إنّه كان بطل معركة الخندق في السنة الخامسة للهجرة. سيكون هؤلاء الموالي شخصيّات مرجعيّة للعديد من الأساطير ما بعد قرآنيّة التي ستتصوّرها لنفسها شعوب ستعتقد أنّها تشاطر هؤلاء أصلًا مشتركًا. أمّا فيما يتعلّق بمواءمة الوضعيّة التي خُصِّصت للمؤمنين الجدد من أصل سوري أو عراقي - نادرًا ما كانوا من إيران خلال فترات الإسلام الأولى - أي وضعيّة «المسلِم المحدِّث»، صُنِّف كراوية «للأقوال النبويّة»، فربّما كانت قد سُخِّرت لحجب ظرف أصبح فيما بعد مُحرِجًا شهد دخول شرائح لا يُستهان بها من الشعوب الأجنبيّة إلى الإسلام مع ما صاحب ذلك من تقلّبات وبلابل كان بالإمكان أن يحملها ذلك الوضع المتحوّل والجديد تمامًا.

إنّ إلحاق هؤلاء المؤمنين الأوائل من غير العرب وغير المعرَّبين قد يكون إذن محض خيال. فالسنّة النبويّة التي نربطهم بها لم تكن بكلّ تأكيد قد وُجدت تاريخيًّا بعدُ(١٠٠). مع أنّها تمثّل خيط الوصل الوحيد الذي يمكننا تتبّعه، بين ثنايا المصادر القروسطويّة، لكي يتسنّى لنا اكتشاف وجودهم كما تزعمه هذه المصادر. فكما لو أنّ

(٩٩) يُسمّون «موالي» مثل مَن سيُسلِمون مستقبلًا من غير العرب في العصور الأولى، انظر أعلاه الهامش ٩٨.

(١٠٠) تواصل النّصوص البيوغرافيّة للفترة الكلاسيكيّة تقديم معطيات حول المنهجيّة المنسوبة لأوائل كتّاب المصنّفات التي تتناول «السنّة النبويّة»؛ هذه المعطيات يمكن استغلالها تاريخيًّا بحكم كونها تتوفّر على العديد من التّناقضات الدّاخليّة؛ ولهذا فإنّها جديرة بأن تُفحَص فحصًا مُمَنهَجًا؛ فعلى سبيل المثال، نعلم في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (توفّي عام ١٠٧٠ م) في الجزء ٧، ص ٤٠٥، في نفس التّرجمة أنّ أبا عبيدة (انظر أسفله الهامش ١٠١) تارة يُغْفِل الإسناد وتارة يستعمله في روايته للأحاديث النبويّة (انظر أعلاه الهامش ٨٣)؛ يمكن تقديم فرضيّة خارجة عن المألوف تعتبر أنّ نظام الإسناد هذا لم يكن معترَفًا به بَعْد في تلك الفترة اعترافًا تامًّا، هذا دون الحديث عن الفترات السّابقة التي تكون على الأرجح قد تجاهلته كلّية والتي لم تكن تشكّل وقتها «الأحاديث النبويّة» مرجعيّة تُذكر أو لم تكن حتّى موجودة في هيأتها التي سيقع الاعتراف بها لاحقًا.

المجتمعات المؤمنة في مراحل إسلام الخلافة ما بعد فترته العربيّة، خصوصًا بداية من العصر العبّاسي، لم تعد تريد أن تستحضر من ماضيها إلّا شخصيّات لمسلمين أماثل. وبالفعل، فأيّ تنكُّر أفضل من أن تجعل من كلّ واحد من أولئك الذين تريد أن تحتفظ بذكراهم الرّاوية الثّقة لأحاديث محمّد. وستكون هذه المهمّة من نصيب كُتب «الطّبقات» التي ستحتفظ بأسمائهم بكلّ تبجيل وترتّبهم جيلًا بعد جيل. أقدم هذه المصنّفات يعود تاريخه إلى بداية القرن التّاسع الميلادي(١٠١). ومن هنا فإنّ هذه المجتمعات التي تحوّلت إلى الإسلام تخشى مطلقًا أن يتعرّض حاضرها لخطر المجابهة مع ماض «بدون إيمان» أو مع عقيدة ناشئة لا تزال بَعدُ متلعثِمة. فسيكون الإسلام حاضرًا منذ البدء في المجتمعات المفتوحة بتمامه وكماله. سيكون كحاضرٍ أزليّ وذلك بفضل نبوءة أسطوريّة لازمنيّته. ولكنّ آثارًا تظلّ موجودة من هذا الماضي الذي وقع محوُه. بعضها احتفظ بوجوده في نصوص نجدها متناثرة هنا وهناك. وهذه الآثار كأنّها بقايا تاريخ يبدو أنّه، مع مرور الزّمن، قَبِل بأن يُهمَل إلى الأبد.

«الذّاكرة» اليمنيّة و «بنو إسرائيل»

من بين كلّ القراءات التي تتموضَع من قريب أو من بعيد حول السّديم القرآني تُمثّل الإسرائيليّات حالة غريبة وفي نفس الوقت فريدة من نوعها. تشير هذه التسميّة، في التقليد البيبليوغرافي الإسلامي القروسطي، سواء إلى عنوان كتاب أو إلى صنف نصّي يتوجّب، من حيث محتواه، اعتباره ضربًا من ضروب النّصوص التي نجمعها تحت العنوان العامّ الشائع أكثر ألا وهو ما يُسمّى «قصص الأنبياء»(١٠٢). إنّ

(١٠١) كتاب طبقات المحدّثين للواقدي (توفّي سنة ٨٢٣ م) وتلميذه ابن سعد (توفّي سنة ٨٤٥ م) اللّذين كانا يتردّدان على بلاط الخلافة في بغداد، هو واحد من أقدم المؤلّفات من هذا الصّنف (حُفِظ منها فقط كتاب الطّبقات الكبير لابن سعد). وقد نُسِبت أيضًا كتب من نوع الطّبقات إلى مصنّفين لطبقات الشّعراء القدامى مثل أبي عبيدة (توفّي سنة ٨٢٤ م)، من أصل بيزنطي، مولى بني طاهر الذين كانوا قوّاد الخليفة وحكّام إيران؛ وكان أبو عبيدة كذلك عالمًا في اللّغة معترفًا به ومختصًّا في علوم الدّين (القرآن، والتفسير والسنّة، إلخ)، يميل إلى الخوارج؛ وانتماؤه إلى هذا الحزب سيُعتَبر لاحقًا غير متلائم مع منزلة العالم معترَف به؛ بخصوص كلّ هؤلاء الكتّاب، انظر الموادّ تحت أسمائهم في دائرة المعارف الإسلاميّة *l'Encyclopédie de l'Islam*, 1re et 2e éditions.

(١٠٢) دائرة المعارف الإسلاميّة تقدّم مقالًا لكلّ من التّسميَتيْن: «إسرائيليّات» و«قصص الأنبياء»؛ ومحتوى هذين المقاليْن، مع الأسف الشّديد، غير تاريخيّ بالمرّة ولا يسمح زمنيًّا الظّروف التي

كرونولوجيا ظهور هذه التّسميّات غير معروفة بدقّة. يمكنها أن تكون متوازية ووليدة نفس الحقبة أو لا تكون. والآراء تختلف بشأن هذا الموضوع[١٠٣]. من ناحية أخرى، نرى أنّ هذه النّصوص يقع ربطها في الغالب الأعمّ بالمصنّفات التي تحمل عناوين مثل «كتاب البدء» أو «كتاب الخَلْق»[١٠٤]. ويتعلّق الأمر هنا بمجموعة من

استُعمِل فيها كلّ من هذه التّعبيريْن؛ فالعلاقة مع «الكتّاب الأوائل»، مثل اليمنيّ وهب بن منبّه الذي يكون قد عاش إلى غاية بداية القرن الثّامن الميلادي، أو بعض الأشخاص الذين يكونون قد سبقوه، تمّ نقدها باحتشام كبير؛ فحسب G. Vajda، محرِّر المقال، «الإسرائيليّات» هي «كتاب المبتدأ» لوهب الذي يكون قد حمل اسمًا آخر «الإسرائيليّات»: ولكن هذا الكلام لا مبرّر له؛ بخصوص لفظة «أنبياء» في استعمالاتها القرآنيّة، انظر أعلاه الهامش ٧٤.

(١٠٣) انظر مثلًا R. G. Khoury, *Wahb B. Munabih*, «Codices arabici antiqui», Wiesbaden, 1972, éd. Harrassowitz, I, 205؛ يرى صاحب المقال أنّ الصّيغة «إسرائيليّات» هي صيغة متأخّرة؛ مع أنّ حجَجًا أخرى يمكنها أن تدفع نحو رأي معاكس؛ قد تكون هذه التّسمية قديمة، ولكن لعلّها تكون أيضًا قد خضعت لاستعمالات أكثر تحديدًا من استعمالات «قصص الأنبياء»؛ إذ إنّ الإحالة صراحة لجماعة غير مسلِمة، «بنو إسرائيل»، يمكن أنّها قد سبّبت إشكالًا في وقت من الأوقات؛ ولكنّ ظهور بعض الاستعمالات من جديد لعلّه حدث في فترة متأخّرة، كما أشار إلى ذلك صاحب المقال في كلامه عن «إرشاد الأريب» لياقوت الحموي، الذي توفّي سنة ١٢٢٩ م (انظر أسفله الهامش ١٠٦)؛ أمّا صنف «قصص الأنبياء» فيمثّله كتاب جاء متأخّرًا أكثر ولكنّه شديد الانتشار، ألا وهو «عرائس المجالس في قصص الأنبياء» لصاحبه الفقيه والمفسِّر أحمد الثّعلبي النيسابوري، توفّي عام ١٠٣٦ م؛ ونجد هذا الصّنف ممَثَّلًا أيضًا من طرف شخص مجهول يدعى الكسائي قيل إنّه عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ولكنّ هذا الاسم قد يغطّي رواية جماعيّة تكون قد أخْفيَت هويّتها (انظر تحت هذه المادّة، *EI*, 2e édition)؛ وقد أشار بروكلمان في كتابه *Geschichte der arabischen Literatur*, S. I, 592-93، إلى كاتبيْن عاشا في وقت لاحق؛ وقد نُسِب أيضًا إلى وهب اليمنيّ كتاب من نفس النّوع بالإضافة إلى كتاب في الإسرائيليّات؛ وهذا يضع إشكالًا من وجهات نظر مختلفة.

(١٠٤) تحمل هذه القصص المتعلّقة بالخلق بعض الأسماء الأخرى دون تمييز، حسب المخطوطات وحسب المؤلّفين، «كتاب الخلق»، «كتاب المبتدأ»، لفظ «مبتدأ» هو اسم مفعول من الصّيغة الفعليّة المشتقّة «إبتدأ»، التي يمكن أن تعني ظرف مكان أو اسم زمان، الجذر «ب/ د/ أ» هو نفس جذر اسم الفِعل «بَدْأ» الذي يشير أيضًا إلى البداية؛ غالبًا ما نجد مزجًا في نفس العنوان مع التّسمية «قصص الأنبياء»؛ بالإضافة إلى ذلك، نرى أنّ القصص المقدّسة، في العصر العبّاسي، تتواصل إلى فترة الخلافة مرورًا بطبيعة الحال بالفترة النبويّة زمن محمّد التي هي أيضًا يقع تناولها على منوال أسطوري؛ ابن إسحاق، المتوفّي سنة ٧٦٧ م، يعطينا أقدم مثال على هذا النّمط من التّعاطي مع الماضي بدون انقطاع، منذ بداية الأزمنة (حول هذا الموضوع، انظر أعلاه الهامش ٩٦)؛ وكتاب ابن إسحاق الذي يمتدّ حتّى فترة الخلافة العبّاسيّة يُقال إنّه يبدأ بـ«كتاب المبتدأ».

المواضيع التي يجب بكلّ تأكيد التماس اتّساقها في انتمائها المشترك إلى كرونولوجيا تُعتَبر أنّها تشكّل «الوحي الأوّل» الذي سبق نزولَ القرآن ومجيء محمّد. تعترضنا هاتان التّسميتان مقترِنتين عند نفس المؤلِّف المفترَض، وهذا سواء أسندنا له مصنّفًا لكلٍّ من هذين الموضوعين، أو أنّ التسميتين تأتيان معًا في نفس العنوان. إنّ الجمع بين هذين الموضوعين يستند بالتّأكيد إلى منطق من طراز بيْبلي. إلّا أنّها، بالمقابل، لا يمكن أن تُحيل إلى الأسلوب الذي يتّبعه القرآن. فالترتيب الذي تُعرَض فيه السّور لا يعكس أيّ كرونولوجيا «تاريخيّة»، بل لقطات من الوحي الإلهي. في الوقت الذي تتعاقب فيه الحقب الزّمنيّة في الكتب البيْبليّة القانونيّة إذ نرى حقبة «الآباء» تأتي منطقيًّا بعد لحظة «التكوين» الأولى، تليها حقبة «القُضاة» ثمّ حقبة «الملوك». ومع ذلك، ومهما كان ثقل وأهمّية هذا الترتيب البيْبلي، خاصّة بالنّسبة لمعتنقي الإسلام الجُدد، فإنّ الرؤية القرآنيّة يبدو أنّها ظلّت مُهيمِنة. وقد ظلّت كذلك، إن لم يكن بخصوص الكرونولوجيا في حدّ ذاتها والتي تنطلق بداية من «التكوين»، فعلى الأقل فيما يتعلّق بمحتوى الفترات اللّاحقة. ولكن نلاحظ بالفعل وجود تضارب، إذ إنّ فترة الآباء والملوك الواردة في النّصوص البيْبليّة لا تظهر أبدًا على هذا النّحو في القرآن. فهي تُعتبَر بالأحرى متماهية مع «فترة نبوءة» مستمرّة. وبما أنّ مكانة آدم القرآني غامضة نوعًا مّا فإنّ هذه الحقبة تبدأ مع نوح. وهي تمتدّ إلى الشّخصيّتين النّهائيتين عيسى ثمّ محمّد[١٠٥]. من جهة أخرى، يسمح عدم التمييز هذا بإعطاء تفسير لتسمية «قصص الأنبياء» التي سيطبقها التقليد الكتابي لمجتمعات الخلافة بشكل طبيعي على هذا النّوع من النّصوص. أمّا التّسمية الموازية «إسرائيليّات» يمكن أن تكون قد استُعمِلت هي أيضًا للإشارة إلى النّصوص من نفس هذا النّوع ولكن ضمن شروطِ استخدام تظلّ غير محدَّدة، وقد يكون الهدف من هذا الاستعمال هو تحديدٌ أفضل لبعض أوساط الرّواة. فإذا سلّمنا بأنّ هذه التسمية هي تسمية قديمة فقد

(١٠٥) الآباء والملوك البيبْليّين، نوح، إبراهيم، موسى وداوود وسليمان، هم الذين يعتبرهم القرآن أنبياءً (انظر أعلاه الهامش ٩٦)، في حين الأنبياء البيبليّين القانونيّين، من إرميا إلى أشعيا وإلى صغار الأنبياء يتجاهلهم القرآن تجاهلا تامّا؛ وسيقع إدخالهم في هستوريوغرافيا المأثور الإسلامي، على الأرجح بداية من نهاية القرن الثّاني هجري/الثّامن الميلادي، وذلك ربّما بفضل ما يمكن أن نسمّيه قراءات المسلِمين الجدد؛ ويظهر هؤلاء الأنبياء لاحقا بشكل منتظم في مؤلّفات العصر العبّاسي.

تكون على الأرجح استجابة لقيود قد تجد تفسيرها في نطاق سياق تملُّك وبناء جماعيّ للمعتقَد من شأنه أن يكشف عن الوسط الأصلي لمعتنقي الإسلام الجدد(١٠٦). ولكن، سواء كانت الواحدة أو الأخرى من هاتين التسميتين أو الاثنتين معا قد اعتُبرتا قديمتين فإنّنا يمكن أن نعتقد بأنّهما ظهرتا في المجتمعات الشرق أوسطيّة التي أصبحت مسلِمة بقدر ما ظهرتا في الوسط اليمني في القرن السّابع الميلادي الذي يبدو فيه أنّ التقليد الإسلامي اللّاحق تصوَّر الظهور الحصري للقصص المقدّسة ما قبل القرآن.

إنّ مؤرِّخي القرون الوسطى يعزون بالفعل وبطريقة غريبة أصل نقل «أحسن

---

(١٠٦) يجب التمعّن في الاقتباس الهامّ (مرجع سابق، ٢٠٥) الذي أورده ج. ر. خوري من كتاب «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب» (ج ٧، ص ٢٣٢)، دائرة المعارف «الأدبيّة» والبيبليوغرافيّة الشهيرة للشّامي ياقوت الحموي (توفّي سنة ١٢٢٩ م)، إذ نلاحظ أنّ التّعبير «إسرائيليّات» يُحيل قبل كلّ شيء -حسب هذا المؤلّف- ليس إلى نقل القصص المقدّسة ما قبل قرآنيّة من طرف العلماء المسلمين في العصور الأولى، ولكن إلى تسمية تكون قد أُطلِقت على هذه القصص نفسها في محيطها الأصلي؛ يقول الاقتباس حرفيًّا إنّ وهب، المسلم اليمني، كان «كثيرَ النّقل من الكتب القديمة [أي تلك التي سبقت القرآن] المعروفة بالإسرائيليّات»؛ هذه هي وجهة نظر نقلها كاتب مسلم من القرن الثّالث عشر الميلادي الذي يدّعي بطبيعة الحال أنّه يرجع إلى رأي مَن سبقوه (الذين لا يُسمّيهم)؛ من غير المحتمل جدًّا أن تكون هذه التّسمية هي التي كان يهود ومسحيّي القرن السّابع الميلادي يطلقونها على أنفسهم؛ قد يكون الأمر يتعلّق بالمقابل بتصوُّر داخلي لدى المجتمعات الإسلاميّة؛ قد يكون هناك مَن اتّخذ زمام المبادرة (في أوساط حديثيّ الإسلام؟)، في زمن غير محدَّد، بإطلاق هذه التّسمية على النّصوص المقدّسة للدّيانتيْن السّابقتيْن اللّتيْن كان القرآن قد اعترف بهما، أي اليهوديّة والمسيحيّة، ديانتان اعتُبِرتا حصريًّا من تبليغ «نبويّ»؛ ولا يمكن بطبيعة الحال أن يكون الأمر متعلّقًا بالدّيانتيْن اللّتيْن كان يمارسهما أتباعهما في ذلك الوقت لأنّ مَن كانوا يمارسون هاتيْن الدّيانتيْن كانوا يُعتَبرون -منذ فترة القرآن المدني- أنّهم من المحرّفين بالنّسبة للمنهج «النّبوي»؛ فقد كان زعماء معتقدهم (الرّبّانيّون والرّهبان، حسب التّعبير القرآني، انظر أسفله الهامش ١١٣) قد اتُّهموا بأنّهم زاغوا عن الطّريق الحقّ، في حين أنّ القرآن أحياها من خلال الوحيّ إلى محمّد؛ فتطبيق تسميّة «إسرائيليّات» على كتابات إسلاميّة مثل تلك التي ستُنسَب إلى وهب بن منبّه، تكون إذن تسمية من درجة ثانية؛ ففي التصوّر الإسلامي لا يكون الأمر متعلّقًا بعنوان أعطاه وهب لواحد من كتُبه، ولكن بالعنوان -المفترض فيه أن يكون سابقًا ومتحدِّرًا من وسط خارجي عن الإسلام- الذي يُعرِّف بصورة شاملة التّقاليد الصّحيحة التي يرويها؛ وهذه التّقاليد قد تتطابق بالضّبط، من حيث محتواها، مع نوعيّة النّصوص التي يُطلَق عليها من ناحية أخرى «قصص الأنبياء».

القصص» هذه قبل نزول الوحي على محمّد إلى شخصّيات مُسلِمة يمنيّة قديمة. وأشهرها شخص يدعى وهب بن منبِّه توفّي في بداية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. من المفروض أنّ هذا الشّخص كان قد اشتغل في نفس الوقت على مستوى النبوّة وعلى مستوى ظهور العالَم(١٠٧). وهو بالفعل المؤلِّف الوحيد الذي تُنسَب إليه «كُتُب» حول هذا الموضوع التي يقال إنّها ظلّت متواجدة حتّى داخل مجتمعات الإسلام الكلاسيكي. غير أنّ هذه النِّسبة تبدو مع ذلك تطرح أكثر من تساؤل. إذ بإمكاننا فعلًا أن نتساءل عن حقيقة مصنّفات كُتِبت في تلك الفترة وتكون قد اهتمّت بمثل هذه المواضيع وانبثقت من محيط فريد ألا وهو محيط العربيّة الجنوبيّة، في حين أنّها تكون غائبة في أماكن أخرى. يجب أن نلاحظ بالفعل أنّه لم يُشَر أبدًا إلى أيّ شخص من الموالي أو أحد من أبنائهم ينتمي إلى منطقة أخرى في الشرق الأوسط أو إيران على أنّه شغَل وظيفة مثل هذه. ذلك مع أنّ أقدَم الّذين أسلموا لم يكن اعتناقهم للإسلام أبدًا متأخّرًا عن إسلام الكُتّاب اليمنيّين المُفتَرَضين الذين يتحدّث عنهم المأثور الإسلامي. بناءً على هذا، يمكننا إذن أن نتساءل عمّا إذا لم نكن هنا أمام عمليّة إعادة بناء ماضٍ يجب أن نحاول تحديد دوافعها. يظهر أنّ هذه العمليّة اكتَمَلت منذ نهاية القرن الثالث الهجري/التّاسع الميلادي، خلال القرن الثّاني العبّاسي، طالما أنّ التقليد المقدّس دخل نهائيًّا مرحلة الكتابة والتّدوين.

يُعتبر أنّ وهب اليمني كان قد ولد مُسلِمًا. فهو يكون إذن ممّن أسلموا من الجيل الثّاني، هذا بالرّغم من أنّه لم يُذكَر أنّ أباه كان من صحابة محمّد. بالإضافة إلى أنّ له خاصّية تُفيد أنّه من أصل فارسي. ولكنّ هذا العنصر لا يمكن مطلقًا التحقُّق منه. قد يكون واقعًا تاريخيًّا. على أيّة حال، يبدو أنّ علماء القرون الوسطى كانوا يقرّون بثبوتيّة هذا الأصل. يُقدّم وهب بن منبّه على أنّه منحدر من إحدى عائلات الجنود الذين أرسلهم ساسانيّو القرن الخامس الميلادي لمجابهة الإثيوبيّين، ذوي الانتماء البيزنطي الملتَبس، فوق أراضي اليمن المرتفعة. لقد كان مسرح العمليّات الثانوي

(١٠٧) انظر النّبذة عن حياته التي أفردها له فؤاد سزكين في كتابه: *Geschichte des arabiscgen Schrifttums*, I, 306، وكذلك عند ج. ر. خوري، أعلاه الهامش ١٠٢.

هذا نائيًا بعيدًا في الجنوب بالنّسبة للإمبراطوريّتين المتنافستين اللّتين تواصلان المواجهة في الشّمال، على طول حدود الشرق الأدنى المتحرِّكة. قد يكون بعض أحفاد جنود الإمبراطورية هؤلاء قد مكثوا على عين المكان. ويُعرفون تحت اسم «أبناء». وهب بن منبّه الذي وُلد في نهاية الخلافة في المدينة يكون قد توفّي في نفس الإقليم حوالي ١١٤ هـ/ ٧٣٢ م أثناء الخلافة الأمويّة في أوّل حُكم هشام بن عبد الملك. ويُقال إنّه لم يُسافر مطلقًا إلّا للذّهاب إلى الحجّ في مكّة. ولم يقع العثور على أيّ كتاب من بين كلّ المؤلّفات التي نُسبت له. إذا نظرنا إلى القضيّة بدون أن نأخذ السّياق بعين الاعتبار فإنّه بإمكاننا أن نشكّ في أن تكون هذه الكُتب قد وُجِدت حقًّا في شكل مجلّدات مخطوطة كما نفترضها أن تكون. في المقابل، هناك العديد من الاستشهادات بخصوص أحاديث كان قد صرّح بها أو نقلها وكذلك مواقف نُسِبَت له موجودة في مصنّفات أهمّ كتّاب العصر العبّاسي، بداية من القرن الثالث الهجري/ التّاسع الميلادي. كما أنّها تَرِد أيضًا وفي نفس الوقت في مؤلّفات كُتّاب متخصّصين في الفقه الديني وفي كُتب الأدب بشتّى أصنافه. لقد أصبحت شخصيّة وهب بن منبّه شخصيّة مرجعيّة بكلّ وضوح في هذه المؤلَّفات. وقد أصبحت كذلك بخصوص كلّ ما يمسّ الخرافات في علاقتها مع الأساطير المقدَّسة التي سيستحوذ عليها الإسلام -إلى حدّ إعادة ابتكارها جزئيًّا- من أجل تأثيث ماضيه منذ خلق العالَم. وبالفعل، تمثّل نقطة الانطلاق الحتميّة هذه بداية كلّ رواية ذات هدف شمولي في المجتمعات الإسلاميّة القروسطيّة. وهكذا تأكّدت فعليًّا شُهرة مُنبِّه ليس كمُؤلِّف ولكن على الأقلّ كناقِل لقِصَص مُقدَّسة، مهما كانت التسمية التي نطلقها عليها.

لم يكن هناك أيّ داعٍ لكي تُشكِّل هذه العلاقة المستمرَّة مع «تاريخ» سابق إحراجًا مّا طالما أنّها كانت تنضوي في تقليد قرآنيّ كان قد سبق وأن قدَّم الماضي على أنّه مرتبط بتاريخ من هذا النّوع. بإمكاننا أن نعتقد أنّ علاقة من هذا الطّراز كان قد وقع اعتبارها، في مرحلة أولى، سندًا مُهمًّا بالإضافة إلى أنّها كانت قد فرضت نفسها كبديهيّة للتَّصوُّر الذي كان عند المسلمين الجدد من خلال سماعهم وقراءاتهم للقرآن ذاته. وبالفعل، سواء تعلّق الأمر بـ «الإسرائيليّات» أو «قصص الأنبياء»، فإنّ

القصص المقدّسة ما قبل القرآن استطاعت أن تكتشف لنفسها بدون عناء مرجعيّة قرآنيّة. فالإسرائيليّات تجد سندًا قرآنيًا مباشرًا وبديهيًّا لها من خلال التّعبير القرآني المتكرّر بكثرة «بَنُو إسرائيل»(١٠٨). في حين أنّ «قصص الأنبياء» تستطيع هي أيضا أن تحتجّ بمرجعيّة من نفس اَلنّوع حتّى وإن كان ذلك بصورة مباشرة أقلّ. وهذه المرجعيّة يمكنها أن تتمّ من خلال اللّفظ القرآني «قَصَص» الذي يجب أن نعتبره مرادفًا للفظ «قِصّة» الذي سيأتي فيما بعد وجمعه «قِصَص»(١٠٩). أمّا في كلّ ما يتعلّق بالنبوّة فإنّ القرآن يفضّل التّعبير عن ذلك من خلال الصّيغة المقتَرَضة «نَبيّ» سواء كان في المفرد أو الجمع. ولفظة «نبيُّون» تأتي في صيغة «الجمع المذكّر السّالم» وهي صيغة عبريّة. كما أنّها الصّيغة الأقدم التي نجدها في القرآن المكّي. في حين أنّ كلمة «أنبياء» هي تطابُق مع صيغة «جمع التّكسير»، وهو استعمال مدنيّ بالخصوص. وكلمة «نبيّ» تشير فقط وقبل كلّ شيء إلى الأنبياء البِبْليّين أو على الأقلّ الشخصيّات المختلفة التي يصنِّفها القرآن بصفتها كذلك(١١٠). إنّ التّاريخ اللّاحق، خلال المراحل ما بعد قرآنيّة لنشوء مجتمعات دولة الخلافة، يبدو إذن وكأنّه بُني شيئًا فشيئًا كمرجعيّة تنضاف أو تتنضّد مع شريحة النّص القرآني. فتكون حينئذ قد حَوَت على ما يظهر أساطير وردت من مصادر مختلفة جدًّا. وقد تكون هذه الأساطير قد انتهت إلى التمازج والاختلاط فيما بينها لكي تشكّل ما سيُقدَّم، في نهاية المطاف، على أنّه

---

(١٠٨) في حين أنّ التّسمية «أهل الكتاب» تبدو بالأساس تسمية مدنيّة ومندرجة في إطار جدالي (انظر أعلاه الهامش ٥١)، فإنّ تسمية «بنو إسرائيل» سبق لها أن وُجدت في الفترة المكيّة؛ وهي تبدو على العموم تسمية إيجابيّة (انظر أعلاه الهامشيْن ٦٤، ٨٦)؛ لقد ورد تعبير «بنو إسرائيل» ٤٤ مرّة في القرآن وأكثر من نصفها يبدو من أصل مكّي؛ وهي متضمَّنة عادة في قصص الأنبياء التّوراتيّين وتكون إمّا محايدة أو إيجابيّة؛ أمّا ما جاء منها في الفترة المدنيّة فهو على العكس يأتي غالبًا بمعنى سلبي؛ وهناك منها مع ذلك تعابير تظلّ مجرّد تعابير «سرديّة» مندرجة في قصص نبويّة؛ وتُضاف إليها تعابير أخرى تكاد تكون فقط بمعنى سلبي مثل «اليهود» أو «الّذين هادوا»، مثلًا في سورة النّساء، الآية ٤٦؛ والمائدة، الآية ٨٢.

(١٠٩) انظر أعلاه الهامش ٨٥؛ الصّيغة القرآنيّة المشتقّة من الجذر «ق/ص/ص» هي «قَصَص» التي تستعمَل في سرديّات قرآنيّة تتعلّق بالأنبياء؛ واللّفظة تشير أيضًا إلى «القصص الحقّ»: سورة القصص، الآية ٢٥ (تتعلّق بحكاية موسى بخصوص هروبه الأوّل من مصر)؛ يوسف، الآيات من ٣ إلى ١١١ (قصّة يوسف)؛ الأعراف، الآية ١٧٦ (بمعنى القصّة الحقّ والنموذجيّة الغاية منها الإقناع)؛ آل عمران، الآية ٦٢ (بمعنى القصص الحقّ).

(١١٠) انظر أعلاه، الهامش ٧٤.

الماضي الإسلامي الموحَّد والأصيل. هذه الأساطير المؤَسْلَمة يمكن أنّها كانت يهوديّة أو ربّانيّة. ومنها أيضًا ومن دون أدنى شكّ ما هي متأتّية من مصدر مسيحي وحتّى من مصادر أخرى لم تُحَلّ رموزها بعد[111]. ومن هنا سيتواصل التباس قرآني يبدو من حيث الجوهر أنّه لم يستطع على الإطلاق أن يُقيم تمييزًا واضحًا جليًّا بين النصوص المقدّسة المرجِعيّة للمعتقدات السّابقة والتي كان القرآن يقول إنّه ينتمي إليها من خلال أحسن القَصَص التي يرويها والتي كان يُفتَرض أنّها قِصص نابعة من هذه المعتقدات. ولكن بكلّ تأكيد فإنّ وجهة نظر القرآن تعتبِر أنّ النّاس هم الذين افترقوا فيما بينهم وحادوا، وليس الوحي الذي ظلّ هو نفسه وكما بلّغه لهم أنبياؤهم.

كُتب «الطّبقات» التي تفرِدَ نُبذة عن حياة وهب بن منبّه تُصنّفه من بين التّابعين أي الجيل الثّاني من المسلمين بعد محمّد. يتمّ الحديث عنه مع العديد من إخوته، ويقع تقديمهم على أنّهم يمثّلون مجموعة تكوّن أسْرة من العلماء اشتهروا بمعرفتهم قراءة الكتب الأولى في «النّص الأصلي». يُفتَرض أنّ قراءاتهم كانت تتعلّق بالنّصوص المقدّسة الصادرة عن الدّيانتين الكتابيّتين الكبيرتين اللّتين سبقتا مجيء الإسلام. لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن ننكر أنّ اليهوديّة والمسيحيّة كانتا بالفعل متواجدتين في اليمن في تلك الفترة. وقد كانتا متواجدتين في أشكال تتطلّب أن يقع تحديدها بدقّة أكبر بقطع النّظر عمّا تقوله عنها التّقاليد المقدّسة. يبدو أنّ اليمن كان من المرجّح، وخلافًا للعربيّة الغربيّة، أرضًا كان عدد «القارئين» متواجدًا فيها بعدد ملحوظ. أمّا عدد «الكتّاب» فيها فهو أكثر إشكالًا، على الأقل إذا ما تعلّق الأمر بالإشارة إلى أدب حقيقي. فالأساطير المقدّسة التي كانت تُتداوَل في مناطق أخرى شفويًّا وعبر تبادل الحديث فقط يمكن أنّها اتّخذت هنا أشكالًا من الكتابة، كانت موجودة منذ زمن بعيد. غير أنّ هذا لا يعني مع ذلك أنّ اليمن، منذ تلك الفترة، كان قد شكّل فضاء كانت تُؤلَّف فيه كُتب حول مواضيع مختلفة من طرف رجال

(١١١) لقد أثارت هذه القضيّة الاهتمام منذ زمن بعيد؛ يمكن أن ننظر في المؤلَّفَيْن من طبيعة استشراقيّة: H. Speyer, *Die Biblischen Erzhlungen im Qoran*, 1931, rééd. 1961, Hildesheim, G. Olms; D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans Les Vies des Prophètes*, Paris, éd. P. Geuthner, 1933.

مُعاصِرين. هناك فرق بين أن نمتلك مواد مكتوبة للمقدّس وبين أن نكتب الماضي والحاضر حسب أنواع نصيّة وقع تصنيفها وجردها، على غرار ما يمكن فعله في مجتمع إمبراطوري أو على الأقل في مجتمع حضري يندرج في سياق ثقافة تراتبيّة ومعقّدة. هذا في حين أنّ اليمن في القرن السّابع الميلادي، وبقطع النّظر عن ماضيه القديم والمُشرِق، لم يعد ينتمي منذ زمن بعيد إلى عالَم من هذا الطّراز.

تقدّم لنا المصادر القروسطيّة شخصيّات أخرى من العلماء و«القارئين» أكثر قِدَمًا. ومن الغريب أنّها كلّها أصيلة الجزيرة العربيّة وبالخصوص من اليمن. إذ تعترضنا في البداية، حسب التدرّج الزّمني، شخصيّة كَعْب الأحبار الغامضة التي يُقدِّمها المأثور الإسلامي بمثابة يهوديّ يمني أَسْلَم بعد وفاة محمّد بقليل. وتقول المصادر إنّه مات حوالي ٣٢ هـ/ ٦٥٢ م. وتُعزى له كتابات حول آدم وحوّاء، موسى والإسكندر[١١٢]. إنّ هذه الكُنية التي أغدقوها عليه يبدو أنّها لم تأت هنا مجّانًا بقدر ما هي تتطابق مع الدّور الذي أُريدَ لهذه الشّخصيّة أن تلعبه في التقليد المقدّس. يجب بكلّ تأكيد أن نفهم الكنية «كَعْب» بمعنى «عَلّامة»، في الوقت الذي نعرف فيه أنّ لفظة «أحبار» هي استعمال قرآني. ومفردها «حِبْر» الذي كان يشير، في منظور جداليّ، إلى العالِم اليهودي في الفترة المدنيّة[١١٣]. وكَعْب اسم اقترَن في الغالب مع اسم وهْب. أو على الأقلّ يرد ذكره في نفس النّوع من «قصص الأنبياء». غير أنّ استعمال اسمه «كعب» كان استعمالًا في نطاق أضيق لا لشيء سوى أنّه لم يقع إسناد

---

(١١٢) انظر ترجمته في EI, 2؛ انظر أيضًا المقالَيْن «إسرائيليّات» و«قصص الأنبياء» حيث يقع التّعرض إلى الدّور الذي لعبه.

(١١٣) الاستعمالات القرآنيّة لهذه اللّفظة تأتي دائمًا في صيغة الجمع؛ وتأتي لفظة «أحبار» مقترنة مرّتيْن مع لفظة «ربّانيّون» لتقويّتها مشيرة إلى «الرّباني»، سورة المائدة، ٤٤ ﴿وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾، ٦٣ ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ﴾؛ كما تأتي اللّفظة مقترنة مرّتيْن بالجمع «رُهبان»، سورة التّوبة، ٣١ ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا﴾، ٣٤ ﴿إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ﴾؛ كلّ هذه الاستعمالات هي استعمالات سلبيّة؛ وعلى العكس من ذلك، لاحقًا عندما يوصَف بعض المسلمين بصفة «حِبْر»، في الفترة الإسلاميّة ما بعد قرآنيّة، سيكون ذلك أحد السّبل لوصف علمِهم ومعرفتهم بالدّين بشكل إيجابي؛ ومن البديهي أن يكون نعت كَعْب بالحبْر هو نعت إيجابي.

كتب له ظلّت محفوظة. من بين الأسماء المذكورة الأخرى نجد اسم عبد اللّه بن سلام. يُقال إنّ هذا اليهودي المديني قد أسلَم على عهد محمّد. ويقال إنّه نَقَل «كُتُب دانيال»، وكان من بني قينقاع، القبيلة التي أُجْلِيت من المدينة، لكنّه لم يخرج معها إلى المنفى[(١١٤)]. كما ترد أيضًا في نفس السّياق شخصيّة عُبيْد بن شَريَّة الجُرهُميّ، التي هي شخصيّة على الأرجح خرافيّة تمامًا والذي يكون قد مات، بدون تفصيل أكثر، في خلافة عبد الملك بن مروان (٦٥هـ/ ٦٨٥ م-٨٦ هـ/ ٧٠٥ م). اعْتُبر ابن شريّة، الذي صُنِّف من بين عرب الجنوب، كعالِم بأخبار اليمن والقبائل. كما ذُكِر أنّ الخليفة معاوية أحضره إلى قصره في دمشق وأنّه أملى على كتّاب ديوانه كتابًا يروي وقائع العرب وأشعارها وأخبارها[(١١٥)].

إنّه لمن الغرابة بمكان أن نلاحظ أنّ كل المنقول النبويّ الإسلامي، السّابق لمحمّد، يبدو أنّه يرتكز على قاعدة بهذا القدر من الضيق. فهي بالفعل قاعدة مبنيّة حصريًّا على شبه الجزيرة واليمن. ألا يحقّ لنا أن نعتقد بأنّ الغرض من هذا كلّه كان السعي إلى المقابلة، في موضوع متوازٍ على العموم، بين ما قام به صحابة محمّد لتقديم نبيِّهم وما صنعه الرّواة «العرب» في نقل القصص المقدّسة السّابقة. على مستوى الميدان البيْبلي وقراءاته ما بعد قرآنيّة في المجتمعات الإسلاميّة، وكما سبق أن ذكرنا، لم تُطْرح مسألة أيّ نقل شرق أوسطي أو على الأقل إيراني. وقد يكون السّبب في ذلك هو أن تبدو الجزيرة العربيّة بصورة أسطوريّة، في تصوّر مجتمعات دولة الخلافة للإسلام الكلاسيكي، على أنّها المصدر الوحيد لنقل القصص المقدّسة. إنّ تركيز الضّوء على الشخصيّات «ما فوق نمطّية» للرّواة اليمنيّين قد يمكن تفسيره بهذه الطريقة. فحتّى وإن كانت بعض الشّخصيّات المذكورة قد وُجِدت بالفعل فإنّ شخصيّتهم التّاريخيّة تكون قد اضمحلّت تمامًا تقريبًا خلف الوظيفة الرمزيّة التي تكون قد أُفرِدت لهم في تصوّر الماضي. فإذا كان تصوّر الماضي يتمثّل في تصوّر

(١١٤) انظر المقال النّقدي بخصوصه من طرف J. Horovitz, *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition.

(١١٥) تناول ف. روزنتال شخصيَّة ابن شريّة بصورة نقديّة في نفس المصدر السّابق؛ حسب جورج فاجدا، في مقاله عن «الإسرائيليّات» في نفس المصدر، قد يكون ابن شريّة قد نقل أيضًا أساطير توراتيّة.

قصّة خياليّة تربط الماضي بالحاضر من خلال وساطة عربيّة محضة للمُعطى المُوحى به وقراءاته الأولى فإنّ التفاسير النّابعة من أماكن أرض الخلافة الأخرى التي أسلَمت قد تجد نفسها في مفارقة مع الزّمن. بالإضافة إلى هذا، قد تكون التفاسير الأولى غير العربيّة قد مُوِّهت في وظيفتها التّاريخيّة بما يمكن أن نسمّيه التأثير الخرافي. فالمعتَقَد، الذي أصبح عالة على الوساطة العربيّة -حتّى ولو كانت يمنيّة «جنوبيّة»- يكون قد توصّل إلى إقناع نفسه بكلّ سهولة أنّ الماضي كان قد استطاع أن يتواصَل طبيعيًّا في الحاضر بدون أدنى انكسار أو أيّ انقطاع. وبالتّالي فإنّ حاضر الشّرق الأوسط يكون قد أُعْفِيَ وبُرِّئ من عمليّة تهديم النّماذج القَبَليّة العربيّة وحتّى من تهديم بعض النّماذج القرآنيّة التي لا بدّ وأنّه اضطلع بها بالتّأكيد في التّاريخ الحقيقي، وذلك من خلال تملُّكه للمُعتَقَد الجديد. يمكننا أن نتصوّر أنّه وقع، في المجتمعات التي كان قد تمّ غزوها وكانت في طريقها إلى أن تنضوي داخل الخلافة وتنصهر فيها، استبدال الفاعِلين التّاريخيّين القدامى في عمليّة أَسْلَمة تلك الشّعوب بفاعلِين أسطوريّين في جزء كبير منهم أو أولئك الذين يكون عملهم قد أُدْرِج في الأسطورة. حينها يمكننا إذن أن نفهم بشكل أفضل لماذا تَوَّجت النّصوص التقليديّة اللّاحقة شخصيّة وهب بن منبّه بلقب «قارئ مُقدَّس» بإلحاح شديد يسعى إلى أن يجعَل منه النّاقل (الرّاوي) الوحيد تقريبًا والذي لا مَحيد عنه. إنّ تضخيم الدّور الذي أُعْطِي إليه يمكن أن يُخفي خلفه وجود حقيقة تاريخيّة لم يعد بمقدورنا أبدًا أن نأمل استعادتها من جديد في كامل تنوُّعاتها، واحتمالاتها وتعقيداتها. فبناء شخصيّة «كبير القرّاء» يمكن أن تندرج قبل كلّ شيء في لعبة أقنعة تكون قد مُورِسَت كما سبق أن قدّمناه كَتحوُّلٍ وقع تعتيمه. ولكن يحدث أن تولد الأسطورة من جديد في المستقبل حسب شروط وأساليب جديدة كما لو أنّ الخيال يحلو له في كلّ مرّة أن يُعدّد من انعكاسات وقعها على النّاس. يبدو أنّ هذا ما حصل لوهْب بن منبّه في المصير الذي آل إليه بعد موته، والذي سنتعقّب أثره لبرهة من الزمن. ولكن ما هو مطروح بنفس الدّرجة من الحدّة هو أيضًا المصير الذي لحق بألفاظ الماضي القديم التي شهدت تحوُّلًا لمعانيها في المجتمعات الجديدة. كما يمكننا أيضًا الاشتباه في أنّ عرب الجنوب زمن الأمويّين، الذين يكونون قد لعبوا دورًا مهمًّا إلى جانب خلفاء دمشق خاصّة أثناء الصّراعات على تولّي العرش، كانوا قد قاموا بمحاولة الاعتذار

على دخولهم المتأخِّر للإسلام بعد عَرب الشّمال المكيّين وذلك من خلال تضخيم دورهم في نقل المقدّس ما قبل قرآني. وعلى نفس المنوال، فإنّهم كانوا قد أرهقوا أنفسهم جريًا وراء فبركة أنساب لهم ترقى إلى نوح، ما دام أهل الشّمال كانوا يدّعون أنّهم ينحدرون من نسل إسماعيل. مقابل هذه الرواية الخياليّة اليمنيّة نجد أنفسنا إذن وبدون أدنى شكّ أمام تفاعُل معقَّد لعدّة عوامل. قد يكون من الجدير السعي لقياس أهمّية كلّ منها انطلاقًا من إعادة بناء السياقات الافتراضيّة لتلك الحقبة. ولكن بطبيعة الحال شريطة أن تتخلّص هذه السّياقات من أوزار تصوّرات التقليد المقدّس الذي، عن حسن نيّة، يتهيّأ له أنّه يروي الماضي في حين أنّه لا يقوم إلّا بتقديمه كعقيدة يجب الإيمان بها.

وهب، «صاحب الأنبياء»

حسب «حِليَة الأولياء» لأبي نُعيْم الأصبهاني (ت سنة ٤٣٠ هـ/١٠٣٨ م)

يعود كتاب «حلية الأولياء» إلى بداية القرن V هـ/XI م. وهذا المؤلَّف الضّخم من صنف «الطّبقات» أفْردَه كاتبه لأعْلام المُتصوِّفة والنُسّاك منذ بداية الإسلام، أو على الأقلّ شخصيّات من الماضي يقع تقديمهم بهذه الصّفة. يعتمد هذا الكتاب على أسلوب سردي من نوع تراجِم وسِيَر الأنبياء والقدّيسين. ونجد في هذا العنوان اللّفظة القبليّة القديمة «أوْلياء» التي كانت تُشير إلى «القُرْب من حيث المكان»[١١٦]. ثمّ كانت قد تقمّصت في فترة غير محدَّدة دورًا جديدًا لتأخُذ صبغة إسلاميّة تمامًا[١١٧]. إنّ بعض الأوساط التي أُنْتِج فيها التصوّر لهذا الماضي المقدّس منذ بداية الخليقة تبدو أنّها كانت حديثة العهد بالإسلام. ويمكن أن نعتقد أنّها كانت في حاجة إلى أن تَصنَع لنفسها ماضًا مرجِعيًّا. وهذا على ما يبدو ما كانت عليه حقًّا حالة أبي نُعيْم مؤلِّف «حلية الأولياء».

هو أبو نعيم أحمد بن عبد الله، يُعتَبر علّامة عصره ويُنْعَت بحافظ الدنيا وشيخ المحدثين في زمانه، أصلُه من المقاطعة المركزيّة وسط إيران التي عُرِفت قديمًا باسم

(١١٦) انظر أعلاه، الهامش ٣٥.

(١١٧) انظر أسفله، الفرضيّة المتعلّقة ببناء شخصيّة «القدّيس»، في نهاية الفصل.

«مادي»، ولم تدخُل عائلته الإسلام إلّا منذ جيلَيْن فقط(١١٨). وكان يقطُن في منطقة أصفهان الغنيّة. وأوّل من أسلم من أهله جدُّه (مَهْران، وكان مولًى لعبد اللّه بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب رضي اللّه عنه) الذي لا نعرف العقيدة التي كان يعتنقها قبل ذلك. وتُقدِّمه كُتب التّراجِم، بصورة غامضة ومُعبِّرة في نفس الوقت، على أنّه كان «زاهدًا»(١١٩). وهذا يسمح بتحاشي ذِكْر وتحديد طبيعة منزلته كمسلِم حديث الإسلام. أمّا أبو نعيْم فلم يكن بكلّ تأكيد ذاك المتصوِّف كما قيل عنه. ولربّما قاموا بذلك في محاولة استقراء دوره انطلاقًا من محتوى كتابه وماضي عائلته المُفتَرَض. لقد تلقّى بالأساس تعليمًا فقهيًّا، ولكن حتّى نفهم ما الذي كان يثير شغفه وفضوله يمكن أنّ نقول بأنّه كان مولعًا بالتّاريخ المقدّس. إلى جانب اهتماماته الشخصيّة التي لم يعد من الممكن التحقّق منها فإنّ هذا الحفيد لجدٍّ اعتنق الإسلام يمكن أن يكون قد شعر بالحاجة لكي يصْطَنِع لنفسه ذاكِرةً تُعوِّض ذاكرة أجداده التي لم يعُد في مقدوره استدعاؤها مباشرة. فلم يكن له من مخرَج، اللّهم إلّا إذا هجر الإسلام في الوقت الذي كان أحدثهم سنًّا يدخلون فيه أفواجًا، سوى إيجاد مرجعيّات تعويضيّة لهم.

---

(١١٨) توجد عناصر حول سيرته في المقال «أبو نُعيْم»، الذي كتبه ج. بيدرسان، في EI, 2e édition؛ يتكوّن كتاب «حلية الأولياء» من عشرة أجزاء.

(١١٩) لفظة «زاهِد» تأتي من «الزُّهد» (جذر «ز/ه/د»)، وهي لفظة قَبَليّة قديمة كانت تشير إلى «الامتناع» عن بعض الملذّات، لما يلزَم من الوقت لتحقيق نَذْر يتعلّق عامّة بالثّأر للقتيل والأخذ بدمه؛ مثلًا كان يقع الامتناع عن معاشرة امرأة ما لم يُثأر لقريب مات مقتولًا من خلال عمليّة قَتلٍ مماثل لأحد أفراد الفريق الجاني وذلك بحكم مبدأ «القِصاص» (الذي اعترف به القرآن المدني، سورة الإسراء، ٣٣؛ البقرة، ١٧٨، إلخ)؛ إنّ الاستعمال غير القرآني للفظة «زهد» ستنطبق بشكل أوسع على «الزّهد في الدّنيا» داخل أوساط النسّاك الذين تحوّلوا إلى الإسلام؛ يبدو أنّ أنماط هذا التزهّد ظلّت مع ذلك، في بداية المسار، أنماطًا خارجة عن الإسلام (الترهُّب المسيحي)؛ إذ نجد أثرا لها في مأثورات القرن التّاسع الميلادي (بالخصوص في كتب الأدب)؛ وكبار المتزهّدين المسلمين الذين أصبحوا المرجعيّات الأساسية في هذا الميدان لم يظهروا تاريخيًّا، في أوساط التصوُّف، قبل القرن العاشر الميلادي؛ كما أنّ التّركيز القرآني على التّقليل من شأن «الحياة الدّنيا»، مقابل إعلائه من شأن «الآخرة» (مثلًا، سورة الأعلى، ١٦؛ الحديد، ٢٠، إلخ)، يبدو أنّه تمّ استغلاله أيضًا من طرف أوساط همّها مجرّد الورع والتّقوى لا غير؛ غير أنّ هذا التّقليل من قيمة الحياة الدّنيا عُدِّل في عدّة آيات أخرى؛ ولهذا لا يمكننا أن نعتبر القرآن، في سياقه الأصلي، بكلّ جديّة بمثابة كتاب تزهُّد.

يكون أبو نعيم، حسب كتّاب السّير في القرون الوسطى الذين سطّروا له حياة نموذجيّة، قد تلقّى تكوينه بعناية فائقة منذ نعومة أظفاره على يَديْ أبيه الذي كان هو نفسه من كبار المُحدِّثين. كما ذُكِر أنّه فيما بعد قام بالعديد من الرّحلات إلى أهمّ مراكز العِلم في عصره سواء في العراق أو أهمّ الحواضر الإيرانيّة. وقيل إنّه رجع في النّهاية ليُدرِّس في مدينته أصفهان التي يُشيد بها في أحد مصنّفاته. وقد توفّي سنة ٤٣٠ هـ/١٠٣٨ م. كانت مدينة أصفهان منذ حوالي قرن من الزّمن عاصمة من العواصم الأميريّة للبُوَيْهيّين المغامرين، أسياد إيران الغربيّة والّذين كانوا قد فرضوا أنفسهم في بغداد أوصياء وقائمين على الخلافة. ستتعرّض مدينة أصفهان في أواخر حياة أبي نعيم لتطوّرات وأحداث صراع بين سلالتين محلّيتيْن متنافستين، غزناويّو خرسان ضدّ البويهيّين، وذلك قبل أن تضمّها الجيوش القبليّة السُلجوقيّة، القادمة من سهوب شمال تركيا، إلى ممتلكاتها الإيرانيّة، قبل سنوات قليلة فقط بعد وفاة أبي نُعيْم. إنّ سيرة حياة هذا المُواطِن الأصفهاني، التي أُحيطت بهالة من المعرفة الدينيّة من خلال عائلته كلّها منذ دخولها في الإسلام، مشكوك في صحّتها نوعًا مّا. إذ يمكن أن يكون كلّ الّذين ترجموا له قد سَعوا بدون وعي لإعطائه، بعد مماته، صورة تكون متطابقة مع محتوى كُتُبه. يبقى أنّ كتاباته كانت قد حُفِظت وهي تقدِّم دلائل مُهمّة على ما يمكن أن يكون عليه تصوُّر الماضي في بعض أوساطِ مَن أسلَموا من الإقليم الإيراني المُسلِم في تلك الفترة.

يُفرِد أبو نُعيْم الأصبهاني لوهب بن مُنبِّه أهمّ ترجمة من تراجم مجلّدات كتابه الضّخم الأولى[١٢٠]. وهو لا يُوضِّح مطلقًا أسباب اهتمامه بهذه الشخصيّة اليمنيّة. كما أنّه لا يتعرّض في أي وقت من الأوقات للأصل الإيراني المزعوم لوهب وكذلك

(١٢٠) كتاب حلية الأولياء، ج ٤، ص ٢٣-٨٢، أي ٥٨ صفحة؛ وهو أكثر بكثير ممّا خُصّص لأيّ شخصيّة أخرى من عصور الإسلام الأولى؛ فأطول التّراجم لا تتعدّى أبدًا العشرين صفحة؛ كما سنلاحظ أيضًا بخصوص صحابة محمّد أنّ أبا نعيم سيُفرِد ترجمة مطوّلة، قياسًا بالتّراجم الأخرى، للشّخص «الفارسي» الوحيد الذي قيل إنّه كان من بين أفراد الرّعيل الأوّل؛ الأمر يتعلّق بشخصيّة سلمان الفارسي الخرافيّة التي ستُطبق شهرتها الآفاق لاحقًا وبالأخصّ في الأوساط الإيرانيّة، نفس المصدر، ج ١، ١٨٥-٢٠٨.

لا يروي أيّة حادثة مُفترَضَة من حياته[١٢١]. على ما يتّضح، فإنّ أبا نعيم يتّبع في تأليفه أسلوبًا قد سبق أن جُرِّب فيما قبل. فقد استُخْدِم بالخصوص، في بداية نفس القرن، في كتاب «طبقات الصّوفيّة» لصاحبه عبد الرحمن السُّلَمي (ت ٤١٢ هـ/ ١٠٢١ م)، وهو عبارة عن تراجم وسير مقدّسة للمتصوِّفة[١٢٢]. وهذا الشخص، المعروف جدًّا في نيسَابور عاصمة خُراسان الغربيّة، كان من أصل عائلة عربيّة هاجرت منذ بداية الغزو الإسلامي وأصبحت إيرانيّة تمامًا. وملحوظات كتابه هي عبارة عن نقل سلسلة من الأقوال أو المواقف مسنودة للمتصوِّفة الذين يترجِم لهم. في كلّ مرّة كانت عمليّة توثيق النّقل تتمّ عبر سلسلة من الإسناد مثلما هي الحال بالنّسبة للسنّة النبويّة. غير أنّه في تراجم السّلمي كان الأمر يتعلّق قبل كلّ شيء بإبراز الفضائل المُفتَرَضة للأشخاص وإتاحة المجال للحِفاظ على محتوى خطاباتهم. في المقابل، لم يكن هناك أدنى اهتمام بتثبيت هويّاتهم تثبيتًا دقيقًا، أو أي حرص على تحديد أصلهم أو مسيرتهم الحياتيّة. بل كان الهدف أساسًا هو بناء شخصيّة مرجعيّة لهم. وهذا المنهج يتنزّل بكلّ تأكيد في مسعى يختلف اختلافًا تامًّا مع المنهج الذي تتّبعه المصنّفات التي يُطلَق عليها أيضًا «طبقات» والتي تتعرّض لرواة السّنة النبويّة. وفي حالة هذا النّمط الثّاني من النّقل، إذا كان من المهمّ تحديد هويّة النّاقلين بصورة فرديّة فإنّ ذلك يعود إلى أنّ الأمر كان يتعلّق بتحاشي السّقوط في الخلط بين الّذين كانوا من بينهم يحملون نفس الأسماء والألقاب. ما عدا ذلك، لم يكن للرّواة من وظيفة سوى أخْذ مكانهم الذي خُصّص لهم داخل السلسلة الزمنيّة. كما أنّ الأمر لم يكن يتعلّق، عكس ما هي عليه الحال في كُتب طبقات المتصوِّفة، بإنشاء شخصيّة مثاليّة لهم. كان الهدف الوحيد يتمثّل في تحديد هويّتهم وإثبات مناقِبهم لكي يُتاح

---

(١٢١) ما عدا خبر توليته القضاء [قضاء صنعاء]، الشّيء الذي لعلّه قد ندم عليه، الحلية، ج ٤، ص ٥٦؛ وهنا يكمن الشّغل الشّاغل في تراجم الزّهاد: إعراضهم عن تقلّد مناصب رسميّة حتّى لا يُورّطوا أنفسهم مع سلطة الخلافة؛ هذه الحقبة المزعومة من حياة هذه الشخصيّة هي حقبة مشكوك فيها من وجهة نظر تاريخيّة، لا من حيث الوظيفة التي يكون قد تقلّدها بقدر ما هو بخصوص ردّة فعله وطبيعة الخطاب الذي نُسِب إليه في هذا الصدد.

(١٢٢) عناصر بيوغرافيّة في باب «Mystik» في كتاب *Geschichte des arabischen Schrittum de Fuat Sezgin*, Leyde, 1967, édition Brill, t. I, 671-74؛ يعود لقب «سُلَمي» إلى قبيلة سُلَيم أصيلة غرب الجزيرة العربيّة.

لهم أن يلعبوا دورهم المفتَرَض، أي دور الشاهد والناقل الفاعِل للحديث. وهكذا أصبح من الممكن السّماح بالاعتقاد بأنّ الأقوال والأفعال التي كانت معزوّة لرجال الفترة المؤسِّسة للإسلام كانت محفوظة بكلّ أمان وسلامة. إنّ نَقَلة الحديث والرّواة، وراء هذه المرجعيّة الأساسيّة، كانوا موجودين بصورة يمكن أن نقول عنها إنّها مجرّد وسيلة لا غير. في الواقع، لم يكونوا هم الموضوع الحقيقي للتّرجمة الخاصّة بهم. إذ إنّ أهميّتها تكمن في موضع آخر. كانت تكمن في إمكانيّة قول المأثور المنقول عبر أسمائهم.

مقابل طريقة العمل المزدوَجة هذه، طريقة السنّة النبويّة وطريقة سيرة حياة الزّهاد والنسّاك، تطرح ترجمة وهب بن منبّه في حلية الأولياء حالة خاصّة شيئًا مّا. بالتّأكيد، نرى قبل كلّ شيء أنّ المسار يُشبِه المسار الذي تبنّاه السُّلَمي النيسابوري. فعلى غرار الطريقة المُعتَمدة في طبقات الصوفيّة عند هذا الكاتب، فإنّنا نجد في ترجمة وهب جملة تقريضيّة كمقدِّمة للحديث عنه. يبدأ أبو نعيم كلامه واصفًا إياه بـ«الحكيم الدّامغ» وذلك دون ذكرِ أيّ فترة من فترات حياته أو قولِ كلمة عن عائلته أو أصوله حيث يمرّ مباشرة إلى سرد الأقوال التي نُسِبت له. فإذا كان للخطاب محتوى ديني إلّا أنّه ليس صوفيًّا على نحو مُميَّز. إذن، فإنّ التّعريف الذي يعطيه أبو نعيم لمفهوم «تصوُّف السَّلَف» الذي يقترحه، على ما يظهر، يبدو بصورة خاصّة فضفاضًا. فهو ليس تعريفًا بالمعنى الحصري بقدر ما هو إرساءٌ لتصوُّر لفترة مرجعيّة أو أسطورة تأسيسيّة. بالإضافة إلى هذا، يبدو أنّ السُّلمّي نحا نفس المنحى في كتابٍ خصّصه للزُّهاد المفتَرَضين من الأجيال الأولى، وهو كتاب مفقود اليوم. وفي مجال «الحكْمة» يُقدَّم وهب بمثابة خَطيب، وناقِل، وقارئ للنّصوص المقدّسة، ولكن لا يُقدَّم على الإطلاق على أنّه مُؤلِّف بالمعنى الدّقيق للكلمة، إذ لا نرى وجودًا لأيّ حديث في هذه الترجمة عن كتاب يكون قد «كَتَبه» أو مُصنَّف يكون قد ألَّفه. كما يأتي الحديث عَرَضًا وبصورة ثانويّة على أنّه تناول قضايا مختلفة في علم الكلام. وهذه القضايا قد تسمح بتتبّع آثارِ نقاشات قديمة يكون وهب قد مثّل طرفًا فيها. ولكن، قد يكون الأمر يتعلّق فقط بمجرّد تبرئته من تهمة «القدَريّة» التي من المرجَّح أنّه كان قد اتُّهِم بها لاحقًا. فبمجرّد أن تتأسّس «السّنة الحميدة» وتُثبَّت

أقدامها في نهاية القرن التّاسع الميلادي فإنّ «القدريّة» ومذاهب أخرى سوف تُعتَبر هرطقة ومروقًا عن الدّين لاسيما إذا تعلّق الأمر بواحد من قدماء رواة الحديث. بداية من تلك الفترة سيقع وضع معتقدات الماضي التّاريخي تحت الرّقابة بغية جعلها متطابقة مع القيم المثلى وتصوّرات حاضرِ مجتمع الخلافة العبّاسيّة. بعض الشخصيّات من مُؤمِني أولى المجتمعات التي أسْلَمت سيقع نَبْذهم واعتبارهم من الخارجين عن الدّين القويم. أمّا أولئك الذين كانت شخصيّتهم قد قُدِّمت كعنصر ضروري لإعادة البناء الأسطوري للماضي فقد ظلّوا بمنأى عن ذلك. بالعكس، سيتمّ السعي لتَبرِئتهم من كلّ تهمة بالبِدعة مثلما يبدو أنّه حصل هنا فيما يخصّ شخصيّة وهب.

غير أنّ العنصر الأبرز لهذه التّرجمة يكمن في مستوى آخر. فهو يتعلّق قبل كلّ شيء بطبيعة وطريقة تناول المرجعيّات التي وُضِع وهب كوسيط لها. إذ تبدو بالفعل وظيفة الوساطة التي أُوكِلت له تكاد تكون وساطة حصريّة. أمّا الرّواة الآخرون الذين يُفتَرض أنّهم نقلوا القصص البيْبليّة، مثل الأسطوري كعْب الأحبار[١٢٣] الذي يُعتبَر أنّه سابق لوهْب، لم يرد ذكره في الحِليَة من بين شخصيّات الأجيال المؤسِّسة الطّاهرة والمُطهِّرة. لقد كان كَعْب (العلّامة) هو أيضًا من بين الشّخصيّات التي اعتُرِف بها بوصفها يمنيّة الأصل. بالإضافة إلى ذلك، كان اسمه مُقترنًا في الغالب باسم وهب فيما يتعلّق بنفس الأحقاب من «التّاريخ» البيْبلي. ولهذا فإنّ وظيفة الوسيط التي يعزوها أبو نُعيْم لوهب تبدو وكأنّها فضفاضة بدرجة مفرِطة. فهي تصل إلى حدّ طَمس الشّخصيّات الأخرى التي كانت انبثقت من نفس مكان منشئه. وهذا الطّمس له انعكاسات مباشرة، إذ يؤدّي إلى الإعلاء من شأن وهب بن منبّه وتنصيبه كممثِّل لشخصيّة نموذجيّة للرّاوي الذي يتفوّق على جميع الشّخصيّات الأخرى إلى حدّ إخراجها نهائيًّا من مجال الرؤية.

يبدو وهب، الفارسيّ الأصل، في الترجمة التي خصّصتها له الحِلية وكأنّه شخصيّة فقدت نهائيًّا كلّ المعالِم التي كانت تصلها بماضيها الحقيقي. يمكن أن نعتقد أنّ هذه المعالم كانت قد ظلّت موجودة بشكل مُتستِّر في أقدم المصادر التي

(١٢٣) انظر أعلاه، الهامش ١٠٢.

كانت تستخدم شخصيّته وذلك حتّى من خلال تمويه صورته الأسطوريّة الأولى كناقل للماضي البيْبلي. ولكن، في بداية القرن V هـ/ XI م، كان أبو نعيم الأصبهاني يُعتَبر من المؤمنين المتأخّرين مقارنة بأسلمة الأمصار التي فُتحَت قبل قرابة أربعة قرون إلى الوراء. ومع ذلك، كان يعتَبر أيضًا مُؤمِنًا مبتَدئًا من حيث إنّه ينحدر من عائلة إيرانيّة أسلمت حديثًا. فلم يكن لديه أيّ داعٍ يُجبِره على تحمُّل عبء تصوّر لشخصيّة مكانتها غير واضحة المعالم كانت قد عاشت في نهاية القرن السّابع الميلادي. لقد كان بإمكانه أن يشتغل فقط انطلاقًا من التّصوّرات التي كانت قد أَسَّست داخل الأسطورة منزلةَ وشخصيّةَ وهب كراويّة للمأثور المقدّس ما قبل قرآني. لقد كان النّهج قد رُسِم، وبالتّالي كان بالإمكان تذليله كما نشاء. ولهذا فإنّ المخيال الإيماني أصبح تقريبًا متحرِّرًا بالكامل من ماضيه التّاريخي. فلم يعد مُجبَرًا على أخذ بعين الاعتبار إلّا القيود التي كان يفرضها على نفسه ولم يعد مُلزَمًا بأيّ تناسُق سوى ذاك الذي يحتويه تصوُّره الخاصّ به. من وجهة نظرنا، إنّ هذا الأسلوب الإجرائي المبالغ فيه مبالغة شديدة إلى حدّ أنّ الأسطورة أصبح نزع القناع عنها أكثر سهولة من ذي قبل. فقد أصبحت الأسطورة شفّافة وكأنّها نُقِّيت من الشّوائب التي كانت وما زالت تحمل معها رواسب التّاريخ. فكأنّما هي تتجلّى أمام أعيننا وتبرز فجأة في وضح النّهار.

تصنيف «نقل» قديم

الترجمة التي يقدّمها أبو نعيم عن وهب بن منبّه تجعل من هذا الأخير وكأنّه يتمتّع بنوع من التّفويض العام لكلّ ما يتعلّق بالماضي البيْبلي. وهذه الكفاءة التي لا يشاطره فيها أحد والتي يُعتَرف له بها تقدِّمه على أنّه يضطلع بمجموعة هائلة من الرّوايات ما قبل قرآنيّة يكون هو النّاقل المباشر لها:

- بنو إسرائيل، في سبعة مقاطع[١٢٤].
- الأنبياء، مذكورون جماعَة؛ لفظة تُفهَم بطبيعة الحال في معناها القرآني؛ وهي تخلط معًا بطريَركيّة ومملكة إسرائيل - قبل انقسامها إلى مملكتين - ثمّ تنتقل دون سابق إنذار إلى المسيحيّة؛ وكما في القرآن فإنّ كبار أنبياء البيْبل، مثل إرميا أو أشعيا، غائبون (في

(١٢٤) انظر: حلية، ج ٤، ص ٢٤، ٣٢، ٤١، ٤٢ (التّوراة تؤكّد مجيء محمّد)، ٥١ (٢)، ٦١.

حين أنّنا نجدهم حاضرين في كتب التّاريخ المقدّس في فترة متأخّرة أكثر: سبعة مقاطع(١٢٥).

- الأنبياء (بالمفهوم القرآني)، مذكورون فرديًّا؛ تُوضَع شخصيّة نَبوخَذنَصَّر البابلي وفاتح أورشليم، والذي تبغُضه النّصوص البيْبليّة(١٢٦)، على الرّكح في دور الطّاغية التّائب(١٢٧). إنّ النّصوص المذكورة، على هذا المنوال التَنبُّئي، تأخذ في الغالب شكل خُطَبٍ يُورِدها وهب عن الأنبياء مباشرة بدون أيّ وسيط آخر. نُحصي منها إجمالًا ٣٩ مقطعًا(١٢٨).

- «الكتاب»، يُستعَمَل دائمًا بمعنى «كتاب مقدّس». وهي كتب كان وهب قد «قرأها» بمعنى القراءة الأمينة. ونُحصي عامّة ١٩ مقطعًا(١٢٩). إنّ كفاءة وهب كـ«قارئ كبير»

---

(١٢٥) نفس المصدر، ص ٢٦، ٣٢، ٣٣.

(١٢٦) بخصوص الرؤية البيْبليّة للمَلك البابلي نبوخَذنَصّر الثّاني (٦٠٥-٥٦٢ قبل الميلاد)، انظر سفر الملوك ٢، ٢٤، ١٠؛ إرميا، ٢٥، دانيال، ١.

(١٢٧) إنّ توبة الملك هي توبة ذات طابع بيْبلي، دانيال، ٤، ٢٥؛ الحكاية القرآنيّة تستعيد الموضوع العام ولكنّها تعيد صياغة السّيناريو من جديد صياغة تامّة.

(١٢٨) نفس المصدر، «نوح»، ٣٩، ٤٣، ٦٧ (نوح كان يلبس البُرقع لأنّه كان أجملَ أهل زمانه، وعندما أصابت ركّابَ سفينة مجاعةٌ «فكان نوح إذا تجلّى لهم بوجهه شَبِعوا»)، «إبراهيم»، ٥٩؛ «يوسف»، ٤٢، ٥٣؛ ذِكر موسى، ٢٧، ٣٧، ٤٢، ٤٥ (٢)، ٤٩ (مريم تُلِحّ على أخيها موسى بأن يتزوّج في ملوك بني إسرائيل فيرفض، «فاشتدّت عليه في الكلام فدعا عليها فبَرِصَت»)، ٥٩ (حوار بين موسى وأخيه هارون)، ٦٠ (اللّه يخاطب موسى)، ٧٠ (داود، ٢٦، ٣٢، ٣٩، ٤١، ٥٥، ٦٣، ٧١؛ ذكر داود والزّبور (وهو تعبير قرآني؛ يوجد في سورتَي الإسراء، ٥٥، النّساء، ١٦٣)، ٤٦ (حديث عن آخر ثلاثين سطرًا من زبور داود، تُقدَّم على أنّها استشهاد حرفي لهذه السّطور الذي هو عبارة على حوار بينه وبين اللّه: «يا داود اسمع منّي والحقّ أقول، مَنْ لقِيَني وهو يُحبُّني أدخلتُه جنّتي، يا داود اسمع منّي...»)، ٦٣، ٦٧ (زبور آل داود)، ذكر داود والمزامير (التّعبير ليس قرآنيًّا؛ إلّا أنّه من نفس الأصل العبري للّفظة القرآنيّة «زبور»)، نفس المصدر، ٦٢؛ ذكر سليمان، ٥٠ (يسمع كلام النّمل بفضل الرّيح الذي يأمر بها اللّه فتضع كلام كلّ خلائق الأرض في أُذُن سليمان)، ٥٠ (عرش بلقيس ملكة سبأ، حين أتى به سليمان، اسم «بلقيس» ليس قرآنيًّا)، ٥٩ (محاكاة للوصف القرآني لقصر سليمان المعبّد بالقوارير، سورة النّمل، ٤٤)؛ ذكر أيّوب، ٥٣؛ ذكر يونس، ٤٢، ٥٠ (٢)؛ ذكر عيسى ابن مريم، ٦١؛ ذكر عيسى والحواريّين، ٥٢، ٦٧؛ هناك مقطع غريب عن بُخت نصّر (نبوخذنصّر)، الملك الظّالم، الذي اعتنق في النّهاية الدّين الحقّ، نفس المرجع، ص ٥٣ (مُسِخ بخت نصر أسدًا فكان ملك السّباع طوال سبع سنين قبل أن يُوحِّد اللّه، إذ قال: «كلّ إله باطِل إلّا إله السّماء»)، ٦٤.

(١٢٩) الحديث عن «كُتُب اللّه» دون أيّ تحديد آخر، نفس المصدر، ص ٢٤، ٢٦، ٣٣، ٣٨ (٢)، ٥٧، ٧١، ٧٢؛ ذكر التّوراة، نفس المصدر، ص ٣٨، ٤٨، ٥٨؛ ذكر كتب الحواريّين (منقولة

تؤكّدها أُحدوثة رمزيّة، إذ تروي لنا مشهدًا تُقدِّم فيه وهب وهو في مكّة يقرأ حجرًا منقوشًا. بالتّأكيد وضْع المشهد في مكّة له دلالته. مكّة، حسب القرآن (من الفترة المدنيّة)، تمثِّل مكانًا مقدَّسًا ومَرجعًا إسلاميًّا وإبراهيميًّا. ولكنّ تضخيمات الأساطير المقدّسة ما بعد قرآنيّة ستذهب إلى أبعد من ذلك حيث إنّها ستجعل من مكّة المكان الأوّل الذي هبط فيه آدم. ومثل هذا المكان المرموق والمقدّس يكون عادة يعجّ بالعُلماء والنّوابغ، ويكون العِلْم فيه متوفّرًا بغزارة. ولكن هنا بالذّات نرى وهب وحده من بين الجميع يُفترَض أنّه نجح في قراءة كتابة منقوشة على حجر والتي لا يمكنها أن تكون إلّا قطعة من وَحي إلهي[١٣٠].

- نَقْل إلهي مباشر: لا يمرّ هذا النّقل بواسطة القرآن، ولا بواسطة محمّد ولا حتّى بواسطة نبويّة سابقة. نجد بخصوصه إجمالًا ستّة مقاطع. نُشير بالخصوص إلى مقطع تسبيحي: «قال اللّه تعالى لِصَخْرةِ بيْت المقْدس لأَضَعنَّ عَليْك عَرْشي ولأَحْشُرنَّ عَليْك خَلْقي وليَأتِيَنَّك داوُد يومئذ راكبًا»[١٣١]. موضوع هذه القصّة هو الصّخرة المباركَة لبيت المقدس التي ستحمل عرش اللّه والتي سيعود إليها داود «راكبًا» أي مُنتصِرًا ظافِرًا. والمنتَفِع من عودة داود المظفَّرة هو شعب اللّه أي «خَلْقه». هذا المقطع ليس له أيّ سند قرآني. ولكن بالمقابل، يبدو أنّه يُحيل مباشرة إلى النّصوص البيْبليّة المتعلِّقة بالتّبشير الأخروي بإحياء إسرائيل من جديد وفقًا لما تذكره «كُتب الأنبياء». هنا نجد فقط مجرّد تغيير للمُتلقّي للبشارة. فلم يعد المؤهَّلون للحصول على هذا الخلاص الموعود هم أبرار إسرائيل. هذا الخطاب المشياحي يمكن أن يكون «مُستَورَدًا» من محيط مجموعات شرق أوسطيّة تحوّلت إلى الإسلام. وهو قد يشكّل أفضل مثال على الكيفيّة التي استطاعت بها ديانة جديدة التّفاوُض مع ماضيها. ولكن ليس من الأكيد أن تكون هذه القصّة قد هاجرت حتّى بلغت

دون واسطة)، ص ٥٦ (كتاب رجل من الحواريّين)؛ ذكر ما أنزل اللّه على أنبيائه، نفس المصدر، ص ٢٦، ٣٢؛ ذكر كتب اللّه التي لا يعلمها إلّا قليل من النّاس، ص ٢٤: يُفترَض أنّ «النّاس» كانوا لا يعلمون منها إلّا ٧٠ كتابًا فقط؛ وبالمقابل فإنّ وهب قيل إنّه كان يعلَمها كلّها، أي ٧٠ كتابًا ظاهرًا، و ٢٠ كتابًا غير ظاهر، فتكون ٩٠ كتابًا (مقدّسًا)؛ وهكذا فإنّ قدرته كقارئ كبير تنضاف إليها إذن وظيفة عالِم بأشياء لا يعرفها إلّا قليل من النّاس؛ ذكر «بعض الكتب التي أُنزِلت من السّماء»، نفس المصدر، ص ٥٩، ذكر قوله «قرأتُ في الحكمة»، نفس المصدر، ص ٧٠؛ ذكر قوله «إنّ من حكمة اللّه...»، نفس المصدر، ص ٢٩؛ ذكر قوله «أنا اللّه» (ضمير المتكلّم)، نفس المصدر، ص ٣٤، ٦٨؛ ذكر «اللّه» (ضمير الغائب)، ص ٣٩، ٦٠؛ ذكر «ربّ» (ضمير المتكلّم)، ص ٤١.

(١٣٠) نفس المصدر، ص ٦٩.

(١٣١) نفس المصدر، ص ٦٦.

اليمن لكي تنفُذ إلى المصادر الإسلاميّة عن طريق وهب. وعلى أيّة حال فإنّها لا توجد في النّص الذي نشره رئيف جورج خوري (انظر أسفله).

- مقاطع ذات جرس بيْبلي أو قرآني يتلفّظ بها وهب دون ذكر وسيط: تسعة مقاطع[١٣٢].
- «نبيُّكم»: هناك مقطع يروي حلمًا من أحلام محمّد: «عن وهب بن منبه أنه قال بينما نَبِيُّكُم صلى اللّه عليه وسلم في مسجدكم هذا نائمًا أو شبه النائم إذ أتى بِلَوْزَة أو شبه اللّوزة ففضَّها فإذا فيها ورقة خضراء مكتوب فيها لا إله إلا اللّه محمد رسول اللّه ما أنصف اللّه عز وجلّ مَن اتَّهمَه في قضائه واسْتَبْطأه في رِزْقِه». المهمّ والغريب في الأمر هنا هو أنّ وهب يشير إلى محمّد بلفظة «نَبِيُّكُم»[١٣٣].

في باقي التّرجمة نعثر على مقطع واحد لتفسير قرآني مباشر[١٣٤]، وثلاثين مقطعًا للوعظ والتّحريض تُنْسَب لوهب، وكذلك ثمانية مقاطع تجعل منه ناقلًا لأقوال الزهّاد - رُهبان من عصر المسيح، أو متزهّدين من فترة غير محدّدة- سواء كانوا مسلِمين أو غير مسلمين. لم يُذْكر أي أحد منهم باسمه[١٣٥]. وتنتهي التّرجمة بعدد محدود جدًّا من الأحاديث النّبويّة التي يُفتَرَض أنّها رُوِيت عن طريق وهب[١٣٦]. إنّ وضع الحديث النّبوي في خاتمة التّرجمة

---

(١٣٢) بخصوص آدم، نفس المصدر، ص ٢٩؛ «بنو إسرائيل»، نفس المصدر، ص ٥١ (٢)؛ حول أقوال الحكيم (القرآني) لقمان لابنه، نفس المصدر، ص ٣٥ (بضمير المتكلّم)؛ «ذو القرنيْن»، إسكندر القرآني، نفس المصدر، ص ٣٦، ٣٨؛ «حكيم»، نفس المصدر، ص ٥٣؛ نجد استعمالًا للفظة «حديث» بمعناها القرآني «قصّة مقدّسة»، نفس المصدر، ص ٢٥ (القصّة تتحدّث عن داود؛ «حَدِّثْني حديثًا أحفظُه عنْك...»: هذا التّعبير ينضمّ إلى عنوان البردي «حديث داود» [تاريخ داود] التي نشرها رئيف جورج خوري، انظر أسفله).

(١٣٣) نفس المصدر، ص ٢٧.

(١٣٤) نفس المصدر، ص ٣٣ (سورة الأنبياء، ٤٧)؛ تفسير مباشر، ص ٥٧ (سورة الأعراف، ٤٠، الحديث عن دخول الجمَل في سمّ الخياط أيسر من دخول الأغنياء الجنّة).

(١٣٥) يُقدّم وهب على أنّه يروي أحوال بعض الأشخاص المغمورين الذي يُطلق عليهم «السّائحين» أو «السُّيَّاح»، واللّفظة تشير إلى «الزّاهد المسافر [الهائم على وجه الأرض]»، نفس المصدر، ص ٣٢، ٥٢، ٥٥، ٥٧ (موضوع كلاسيكي حول مرور السّائح بأسد رابض على الطّريق يلتمس فريسة ولكنّه لا يتعرّض له بأذى)؛ الرّاهب (غير مسلم بطبيعة الحال)، نفس المصدر، ص ٢٨، ٤٣ (مرور «عابِد»، لفظة تشير عادة إلى زاهد مسلِم، براهب)، ٤٤ (حديث عن راهب في زمان المسيح)، ٤٤ (الحديث عن راهب وإبليس).

(١٣٦) جُمِعت الأحاديث النبويّة في نهاية التّرجمة، نفس المصدر، ج ٤، ص ٧٢-٨١؛ هناك حديث طويل يحتلّ جلّ هذا الجزء من البيوغرافية؛ وهو حديث يتعلّق بوفاة محمّد، نفس المصدر،

هو القاعدة المُتّبَعة في الحلية في كلّ التّراجم بدون استثناء. فكلّ الشّخصيّات التي تُرجِم لها كان يُفترَض فيها أنّها كانت نقّالة للأحاديث النّبويّة حتّى ولو كان ذلك فقط من أجل الإعلاء من شأن تلك الشّخصيّة وجعلها مقبولة في أوساط أوسع من أوساط الصّوفيّة وحدها. إنّ وهب التّاريخي لم يكن أبدًا على الأرجح ناقلًا للأحاديث من هذا النّوع، هذا إذا سلّمنا جدلًا بأنّها كانت موجودة في عصره، وهذا شيء مشكوك فيه تمامًا. ومن المحتمَل إذن أن يكون هذا الدّور قد أُلْفِق له بعد وفاته. أمّا المواعظ فإنّها تأتي في واحد وثلاثين مقطعًا، إذ يتعلّق الأمر بخُطب أخلاقيّة مسنودة لوهب. وقد تأتي في مجرّد جُمَل أو في هيئة نصوص مُكتَمَلة تكون أحيانًا متوسّعة[١٣٧]. كانت لفظة «موعِظة» و«مواعظ» قد أصبحت شائعة في عصر أبي نُعيْم. وكانت تدلّ على ما كان مطابقًا في السّابق لدور «القاصّ» الذي يروي «القصص المقدّسة» ولكن بالتّأكيد بمحتوى كان قد «تَأسْلَم» آخذًا في الحسبان تصوّرات تراكمت منذ عصور الإسلام الأولى.

تجدر الإشارة إلى أنّ النَّفَس البيْبلي يطغى بدون أيّ أدنى شكّ على ترجمة وهب التي جاءت في الحِليَة، وكذلك في طبيعة النَّقل المُتخصِّص الذي أوكِل إليه. إذ نجد

٧٣-٧٩؛ يُنسَب هذا الحديث إلى راوية من أشهر الرّواة (ومحتوى هذه الرّواية المنقولة عنه هي في جزء كبير منها أسطوريّة)، ابن عمّ محمّد، عبد الله بن عبّاس، جدّ الخلفاء العبّاسيّين؛ انظر أسفله، الهامش ١٩٣.

(١٣٧) نفس المصدر، ص ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٥ (المسيح كأنموذج)، ٤٧، ٤٨-٤٩ (حكاية ملك وراهب)، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤ (رسالة وهب إلى أحد معاصريه، «مكحول» الشّامي)، ٥٦ (قصّة ملك آكل لحم الخنزير ورجل من أفضل رجال زمانه استشهد لأنه رفض أكل لحم الخنزير)، ٥٦ (وهب يتولّى القضاء)، ٥٦ (موعظة يوم عرفة خلال الحجّ)، ٥٨ (خطبة لوهب)، ٦٠، ٦٢، ٦٣ (الحديث عن ماء بئر زمزم)، ٦٦ (نزول فارس من السّماء لإنقاذ أهل قرية من وطء الأفيال بأمر من ملك ظالم: فهل تكون هذه الحكاية محاكاة لما جاء في القرآن، في سورة الفيل، حول هجوم أبرهة على مكّة؟ هذه القصّة الخرافيّة ترد بتوسّع بالخصوص في كتب التّاريخ)، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠ (الحديث عن أنّ «لله ثمانية عشر ألف عالَم»، وما الدّنيا إلّا واحدًا منها)، ٧١؛ يبدو أنّ لفظة «عالَم» فقدت تمامًا معناها العربيّ القديم، أي معنى الأرض «المحدَّدة» أو «تراب القبيلة»؛ إنّ ترجمة هذه اللّفظة إلى الفرنسيّة بعبارة «monde» تسبّب إشكالًا؛ حتّى وإن كان الأمر يتعلّق بالمعنى الذي سيتّخذه اللّفظ شيئًا فشيئًا في اللّغة العربيّة، فلا يمكننا أن نتجاهل أنّ هذا اللّفظ له قرابة بالكلمة العبريّة «عُلام» التي تؤدّي معنى فترة زمنيّة طويلة؛ الإشارة الخاصّة بعالَم «الدّنيا» يمكن أن يقود إلى الاعتقاد بأنّ الأمر يتعلّق بالمكان وكذلك بمدّته؛ قد يكون الحلّ لهذا الإشكال العثور على نصوص تتناول نفس الموضوع.

بالفعل تسعين قصّة لها صِلَة بالبيْبل. كما أنّ دور وهب «الواعِظ» هو أبعد من أن يكون دورًا هَامشيًا. فله في ذلك واحد وثلاثون مقطعًا. ويبدو أنّ القرآن كان معروفًا لدى وهب (أو لدى الأشخاص الذين يختبئون خلف اسمه)، في الشّكل الذي يمكن أن يكون قد أصبح فيه نصًّا مُثَبّتًا. ونحصي من ذلك تفسيريْن مباشريْن والعديد من المعارضات الأسلوبيّة. وبالعكس من ذلك يبدو الحديث النّبوي قد وُضِع هنا لاحقًا بهدف الإجابة على الضّرورات الدّاخليّة التي تبلورت على الأرجح بعد فترة وهب بزمن طويل. تجدر الإشارة هنا إلى الصّيغة الغريبة «نَبِيُّكُم». وهي عبارة لا نجد لها من تفسير سوى أنّها تكون قد قيلَت من طرف شخص غير مُسْلِم.

لكي نستكمِل حتّى النّهاية مغزى هذه التّرجمة، يتطلّب منّا ذلك أن نقوم بتحليل محتوى مختلف الرّوايات التي تنطوي عليها ووضعها مقابل التّرجمات التي خُصَّ بها وهب من طرف مؤلّفين سابقين لأبي نُعيم أم لاحقين له. غير أنّنا سنكتفي هنا بالقيام ببعض الملاحظات بغية السّعي لتحديد ما كان وهب اليمني، أو أولئك الذين يختفون وراء اسمه، قد مثّلوه حقيقة في تاريخ عصرهم، فضلًا عن مجرّد الدّور الذي عُهِد به للشّخصيّة التي فُبْرِكت لوهب بن منبّه بعد وفاته وذلك حتّى في مؤلَّف متأخِّر نوعًا مّا مثل كتاب «حلية الأولياء» لأبي نُعيم. هذه الشّخصيّة، ويجب التّذكير هنا بأنّها يمكن أن تكون شخصيّة جمعيّة، تنتمي بدون منازع لمرحلة الانتقال والتحوّل العميق للمعتقدات التي افترضنا وجودها بعد الفترة القرآنيّة وما يمكن أن نسمّيها لحظة فارقة، أي لحظة «الخروج من الجزيرة العربيّة». إنّ غُلوّ الأسطورة ومبالغاتها، كما يقدّمها لنا المتأسلِم الجديد أبو نُعيم، هي في حدّ ذاتها ثمينة ومتناقضة في آن واحد.

تبدو المعرفة البيْبلية لوهب، كما يقدّمها أبو نعيم، تحتوي على عناصر مُهيمِنة نجدها في الإنتاج «المكتوب» الذي نُسب إليه في المصادر بداية من القرن التّاسع الميلادي. ومنها كتاب «المبتَدَأ» الذي يمكن أن يجد سندًا له، في ترجمته في الحِليَة، في مختلف المقاطع التي تتناول بداية الخليقة. أمّا المقاطع وهي كثيرة جدًّا التي تتحدّث عن الأنبياء يمكن أن تُحيلنا إلى كتاب «قصص الأنبياء» الذي وضعوا اسمه عليه أيضًا. كما أنّ تأكيده على شخصيّة داود يمكن أن تُحيل إلى مخطوط هيدلبيرغ الذي نشره رئيف جورج خوري تحت عنوان «حديث داود». يعود تاريخ المخطوط

إلى سنة ٢٢٩ هجريّة، أي ٨٤٤ ميلاديّة. وهذا يعني أنّ وهب يكون قد توفّي قبل ذلك بحوالي ١٣٠ سنة. غير أنّ المهمّ في كلّ هذا، اعتبارًا للطريقة التي تناولنا بها هذه التّرجمة، لم يكن بالنّسبة لنا كامنًا في طبيعة المواضيع بقدر ما هو في طبيعة وظيفة النّقل وتفرُّدها التي تعطيها المصادر على أنّها وظيفة كان وهب اليمني قد اضطلع بها.

إنّ مغالاة أبي نُعيم، الذي يجعل من وهب النقّال الحصري للأخبار المقدّسة ما قبل قرآنيّة، تقود إلى إبراز الطّابع الغريب للواسطة التي يفترَض أنّ وهب قد لعبها بين الحاضر والماضي. وهو ما يسمح لنا بملاحظة أنّ هذه الوساطة تكاد تستغني كلّية عن محمّد، النبيّ المسلم. إذ يبدو من الغريب أنّ نقطة الفصل الضّروريّة التي يمثّلها محمّد بين كلّ حاضر إسلامي وبين ماضيه قد وقع إهمالها وتناسيها هنا. ولذلك يمكننا أن نعتبر أنّ شخصيّة وهب المرجعيّة، وضمن شروط معيّنة، يمكن أن تكون قد وُظّفت قبل أن يقع إرساء شخصيّة محمّد كمثال نبويّ مُضخَّم. كما أنّ هذا يمكنه أن يفسّر غرابة الدّور الذي أُوكِل إلى هذا المسلِم حديث العهد بالإسلام في القرن الأوّل الهجري، الشيء الذي يُشكّل مروقًا فاضحًا عن بعض المعايير التي ستضبط فيما بعد العلاقات الاسطوريّة لشخصيّات علماء الدّين، وكبار المطّلعين على دقائق الأمور أو المتصوّفة مع ما سيصبح الماضي المرجعي للمجتمعات الإسلاميّة زمن الخلافة وذلك بداية من القرنيْن التّاسع والعاشر الميلاديّين. يمكن الاعتقاد، في ظلّ هذه الشّروط، أنّ وهب أو مَن يُغطّيهم اسمه قد ينتمون إلى مرحلة تكون سابقة لعمليّة بناء النّماذج المرصودة لكي تصبح نماذج الإسلام الكلاسيكي. وعلاوة على ذلك، فإنّ صفة «وَلايَة» يجب أنْ نُرجِع ظهورها على الأرجح إلى فترة التّحوّلات القديمة تلك، وهي صفة اقتحمت فجأة إسلام الخلافة، في حين أنّها تبدو غريبة على نصّ القرآن ذاته بقدر ما هي غريبة على مجتمعها الأوّل الذي شهد بروزها. وبالرّغم من أصولها غير واضحة المعالم فإنّها ستفرض نفسها وستصبح أساسيّة في النّقاش الشّهير داخل مجتمعات الإسلام الكلاسيكي الذي دار حول المنْزِلة المتنازَع عليها بين الشّخصيّتيْن المتنافستيْن، شخصيّة «النّبيّ»، وشخصيّة «الوليّ».

انطلاقًا من فكّ ترميز دَوْرٍ مثل الدّور الذي نُسِب لوهب فإنّنا نستطيع أن نعتقد أنّ

الأمر كان يتعلّق في الواقع بالفصل بين نموذجيْن يكونان صُنِعا في فترات متباينة من تطوّر المجتمعات الإسلاميّة، أي نموذج «الوَلِيّ» الذي هو بدون شكّ موروث من الأوساط التي دخلت الإسلام مُبكِّرًا، ونموذج النّبيّ المسلِم المؤَسْطَر الذي بُنِيَ لاحقًا. من الممكن أن تكون الشّخصيّة النبويّة قد تركّزت شيئًا فشيئًا حول محمّد دون غيره، وذلك ما إن بدأت أسلمة المجتمع تصبح عامّة وشاملة وتكون قد فرضت ضرورة إنشاء نماذج خاصّة. وعلى الرّغم من كونها جاءت متأخِّرة فإنّ ترجمة أبي نُعيم كان بإمكانها أن تحافظ على بعض السّمات التي تعود إلى ذلك العصر الأسبق والذي قد يكون هو عصر بداية تبلوُر فكرة التحوُّل إلى الإسلام، في المجتمعات المفتوحة، وذلك على الأرجح في زمنٍ متأخِّر على الفترات التي تمّت فيها عمليّات الأسْلَمة ذاتها. ومن بين هذه الأوساط كانت هناك ولا شكّ أوساط يمنيّة. غير أنّنا يمكن أن نفترض، دون أيّ مجال للخطأ، أنّ هذه الأوساط كانت قبل كلّ شيء أوساطًا شرق أوسطيّة قبل أن تكون في وقت لاحق إيرانيّة حتّى نكتفي بالحديث عن الجزء الأوسط والشرقي لمجتمعات الإسلام الكلاسيكي. إنّ مختلف هذه الدّلائل تقودنا إلى الاعتقاد بأنّ شخصيّة وهب، بقطع النّظر عمّا يمكن أن تكون قد عاشته في التّاريخ الحقيقي، فإنّها قد تكون قد تشكّلت، في فترة يصعُب تحديدها، في «شخصيّة تراكميّة» جمّعت تحت هذا الاسم عناصر مُعتَقَد في طور البناء لم يتوفّر لديه بعدُ الوقت الكافي ولا الوسائل الضروريّة لكي يُزوِّد نفسه بهويّة خاصّة به ومتكامِلة.

وهب هو «صاحب الأنبياء» كما سبق أن ذكرنا عندما بدأنا في تحليل ترجمة شخصيّته في كتاب أبي نُعَيم. ولكنّنا رأينا للتّو أنّه لم يكن بالتّأكيد صحابيًّا من أصحاب محمّد نفسه. وهذا يدلّ بكلّ وضوح على أنّ محمّدًا لم يبرز بعدُ كَطَرف فاعل مِحوَري للأسطورة في الرّوايات التي وردت في ترجمة وهب. وبالفعل، يمكننا أن نعتبر أنّ الحديث الذي يروي كيف تعرّف غيبيًّا على صفات النبيّ المسلم مَن هم بعدُ كفّار لم يُسْلموا على أنّه حديث مُفَبرك بشكل فاضح(١٣٨)، حتّى وإن كان

(١٣٨) نفس المصدر، ص ٤٢؛ التقليد المسياحي المتعلّق بنبوءة أشعيا كان قد طُبِّق على محمّد من طرف كتّاب آخرين (انظر أعلاه، الهامش ٧٣ وتاريخ الطّبري، *Ta'rīkh*, 1re série, 638, édition De Goeje).

الحديث منسوبًا لوهب مباشرة: «حدثنا عبد المنعم بن إدريس عن أبيه عن جده وهب، قال: كان في بني إسرائيل رجل عصى اللّه مائتي سنة ثم مات، فأخذوا برِجْله فألقوه على مزْبَلة، فأوحى اللّه إلى موسى عليه السلام أنْ أُخرُج فصلِّ عليه. قال: يا ربّ، بنو إسرائيل شهدوا أنّه عصاك مائتي سنة. فأوحى اللّه إليه: هكذا كان، إلا أنّه كان كلّما نشَر التّوراة ونظَر إلى اسم محمّد صلى اللّه عليه وسلم قبَّلهُ ووضَعه على عَيْنَيه وصلّى علَيه، فشَكرْتُ ذلك له وغفَرتُ ذُنوبَه وزوَّجتُه سبعين حوراء». إنّ مثل هذه الرّوايات لها بدون أدنى شكّ وظيفة تعويضيّة. فهي تسمح، في التصوّر اللّاحِق، بتبرِئة المسلمين السّابقين الذين لم يروا بعد تكريس نبيّ الإسلام كمثال وحَلَقة لا غنى عنها في أيّ واسطة وعلاقة مع كلّ ما هو إلهي. ولذلك فمن الطبيعي أن يظلّ النّبيّ المسلم شخصيّة غائبة في المقاطع «البيْبليّة» من ترجمة وهب بن منبّه. كما أنّه يمكننا أن نتساءل، من ناحية أخرى، ما إذا لم تكن عمليّة إرساء ذلك التصوُّر بذاك الزّخم لمحمّد وصحابته، بمعنى آخر كلّ الآليّة التي يمكن أن نسمّيها «المنهج النبويّ»، عبارة عن مجرّد محاكاة لعلاقة المصاحبة الأوليّة لأولئك الذين أسلموا قديما مع الشّخصيّات البيْبليّة. سيأتي عقِب عصر مَن أسلموا، «بنو إسرائيل» أو «صحابة الأنبياء»، عَصرٌ يريد لنفسه أن يكون عصرًا إسلاميًّا بتمامه وكماله منذ لحظة ظهوره. غير أنّ مجتمع الخلافة، الذي استطاع حينئذ أن يُدمِج كلّ مكوِّناته، سيقوم بَنفْي مُعتَقَده وكتابه المقدّس نفْيًا نهائيًّا خارج موطِنِهما الأصلي، أي الجزيرة العربيّة في بداية القرن السّابع الميلادي. وهكذا يكون الحاضر قد فقد كلّ علاقةٍ له بماضيه الحقيقي. وبطبيعة الحال، فهو يقوم بذلك من أجل إعادة بناء ذلك الماضي بناء أفضل من حيث المُعتقَد والتّصوّر مع الإعراب له بولاء ثابت لا يتزعزع. فمن هذا التّجدّد العميق وانطلاقًا من هذا الشّرخ الفاصل والمؤسّس ستنبثق كلّ أصناف الأدب الديني للعصر العبّاسي بداية من أواخر القرن الثّاني الهجري. كما أنّ الفضاء الجديد الذي يكون قد خُصّص للمُعتَقَد هو الذي سيشهد انتشار القراءات الجديدة والأساطير لإسلام سيتحرّر نهائيًّا وإلى الأبد من عالم القبائل ليدخل في مجتمع إمبراطوريّ.

٤

من المُشافهَة إلى التّدوين

الرّهانات الهستوريوغرافيّة

كيف نستعيد استحضار ماضٍ مّا؟ هذا السؤال لم يُطرَح فقط في مواطِن التحوّل إلى الإسلام في فترته الأولى. فالإسرائيليات لم تكن تستطيع الإجابة على جميع التّساؤلات وبصورة دائمة. ومن المؤكّد أنّ هذا هو السّبب الذي سيجعل هذا النّوع من الرّواية سرعان ما يَبْلى ويتقادَم ولن يظلّ موجودًا في الأدب اللّاحق إلّا على هيئة بقايا آثار متناثرة. وعلى سؤال من هذا النّوع لا توجد بالتّأكيد إلّا إجابة عامّة. من الماضي، يكفي أن نخلق أسطورة، أنّ نقدِّمها للتّصديق عليها فيتمّ تصديقها والاعتقاد بها. هذه الإجابة هي بطبيعة الحال إجابة مبدئيّة. وهي لا تنسحب على الوقائع التي تهمّ التّاريخ ولذلك تكون الصعوبة غير هيّنة. ومأتى هذه الصّعوبة كامن في أنّ السّؤال، في المجتمعات التي يحاول التّاريخ وصفها، يجد حلّه بشكل شبه دائم وذلك دون أن يكون قد طُرِح على الإطلاق. فلا أحد في رحِم هذه المجتمعات تقوده جرأتُه إلى الاعتقاد بأنّ الماضي يولد من جديد في الذّاكرة بطريقة أخرى غير الطّريقة المتعارَف عليها. هذا بالرّغم من أنّ الماضي في الإسلام أو في غيره هو سيرورة تُكْتَب على الدّوام. فقد تفانت الأجيال المتعاقبة في إعادة بناء هذا الماضي، أي إعادة اختراعه تحت جُنح ظُلمة مُحفِّزة لخيال مُجنَّح كان يستنجد بجميع مصادر الاعتقاد أو بالأحرى بجميع مصادر ضرورة الاعتقاد والحاجة إليه. لقد كان الأمر يتعلّق بالتّأكيد في بداية الأمر بالحاجة إلى الاعتقاد في حدّ ذاته، بتغذيّة الحاضر، ناهيك عن المستقبل، بماضٍ كان يُستَحضَر لكي يُبرِّر ويُطمْئِن. والماضي المُتصوَّر هنا، كما هو الشأن في أماكن أخرى، ساعد بكلّ وضوح على أن يُعاشَ الحاضر بصورة مقبولة وأن يكون بالإمكان تخيُّل المُستقبل. غير أنّ المسألة كانت معقّدة بقدر

ما كان الماضي متعدِّدًا. ومع ذلك كان من اللّازم إيجاد قاعدة مشتركة له. وهذا يعني أنّ تصوُّر الماضي في المجتمعات الإسلاميّة في القرون الأولى، بعد الخروج من الجزيرة العربيّة، كان باستمرار، وربّما أكثر من أيّ مكان آخر، مُنتِجًا للأساطير.

لقد كان القرآن قد أدرج القدسيّة المكيّة في زمن سحيق ذي مرجعيّة بِيْبليّة من شأنه أن يقطعها نهائيًّا عن جذورها القَبَليّة(١٣٩). ومن المفارقة ملاحظة أنّه بالرّغم من أنّ هذا الرّهان كان قد تحقّق، نرى في موازاة ذلك أنّ طبيعة الحاضر الاجتماعيّة لم يقع المساس بها(١٤٠). فالقراءات الأولى ما بعد قرآنيّة للمُعتَقَد يبدو أنّها كانت غريبة تمامًا على هذا المحيط، على رهاناته وقيوده التي ظلّت قَبَليّة بشكل واسع إلى غاية نهاية الخلافة الثّانية. لقد كانت هذه القيود هي قيود أولئك الذين اعتنقوا الإسلام في فتراته الأولى وكانوا كلّهم أصيلي مناطق الغزو العربيّة (اليمن) ومن المؤكَّد أيضًا مناطق الغزو غير العربيّة (مصر والشرق الأدنى). وهؤلاء، وكانوا في غالبيتهم تقريبًا من اليهود والنّصارى، لم يكن في وسعهم سوى تقوية التقليد البِيْبلي الأوّلي في القرآن مضيفين له أساطيرَ أخرى لها نفس المصدر(١٤١). والمنتوج الذي

(١٣٩) طالما أنّ القبيلة كانت تتعنّت في رفضها، كان محمّد يُحيل أكثر فأكثر بقوّة وصلابة إلى الكتابات عبر الزّمن (من الماضي إلى المستقبل) كما أُنْزِلت من قبل على الأنبياء في «الأسفار القديمة»؛ كان القرآن يريد أن يوهِم بأنّ التّبشير الذي كان هؤلاء الأنبياء قد أعلنوه، كان يتفوّق على تقليد آبائه هو، أي تقليد أجداد قبيلته بالذّات؛ حول الأسفار القديمة، انظر أعلاه الهوامش ٧٢، ٧٦، ٧٩؛ فيما يتعلّق بالاتّهامات الموجّهَة ضدّ محمّد، انظر أعلاه الهامشيْن ٧٥، ٨٠.

(١٤٠) لم يعُد ممكنًا مواصلة الادّعاء، كما هي حال بعض المتأدلِجين المسلمين اليوم، بأنّ القرآن أنجز أو حتّى قام بمجرّد دعوة إلى «ثورة اجتماعيّة»، هذا إذا ما كان القرآن قد حظي بمصداقيّة في مجتمعه الأصلي بالصّورة التي يحلو للبعض الاعتقاد بها، انظر أعلاه، الهامش ٩٤ بخصوص مفهوم «الطّاعة»؛ إنّ التحليل التّاريخي يقود إلى نفي مثل هذه الادعاءات نفيًا قاطعًا. فبقدر ما يظهر نشاط محمّد من خلال القرآن، بقدر ما ينعقد تداول مستمرّ مع قيم القبائل وممارستها السّياسيّة؛ ومن المرجّح جدًّا أن يكون محمّد قد استطاع أن يفرض نفسه خلال الفترة المدنيّة بفضل قدرته الرّائعة على العزف على كلّ أوتار المجتمع القبَلي وليس بالقطع معه؛ ولهذا يمكننا القول، بصورة عكسيّة، إنّ نجاحه النّهائي في المدينة كان نجاحًا سياسيًّا أكثر منه قرآنيًّا.

(١٤١) نلمّح هنا إلى القراءات من نوع قراءة وهب التي نفترض أقدميّتها وخصوصيّتها بالنّسبة للتفاسير الإسلاميّة اللّاحقة؛ وهذه التّفاسير لا يمكن لها بطبيعة الحال أن تنسب لنفسها طبيعة تاريخيّة تدشينيّة، إلّا إذا قطعت مع ماضيها المرجعي.

حصل جرّاء ذلك يشكّل جزءًا من المدوَّنة الأسطوريّة ما بعد قرآنيّة الهائلة التي تضمّ القراءات المتعاقبة التي عرفها مجتمع الإسلام في أولى مراحله[١٤٢]. فإذا اعتبرنا التقليد البيْبلي التفسيري من وجهة نظر التطوّر التاريخي فهو يبدو بالخصوص كاستجابة لحاجة مؤقّتة، ألا وهي حاجة المؤمنين الجدد. ثمّ يكون هذا التقليد قد اضمحلّ لكي يفقد حتّى اسمه، غير أنّ محتواه لم يندثر كلّية. ويبدو أنّ هذا المحتوى، على الأقل في جزء منه، وقعت إعادة استعماله في إطار جديد، إطار «الأدب الإسلامي» الكبير الذي سينشأ في قلب إمبراطوريّة الخلافة ذاته. وقد حصلت هذه الظّاهرة عندما بدأت مختلف المكوّنات البشريّة من أصل غير عربي تشعر بأنّها قد وقع الاعتراف بها في نفس الوقت الذي بدأت تنادي فيه بانتمائها إلى نفس الإطار الثقافي المشترك[١٤٣].

لقد برزت احتياجات متعدّدة للقراءة أفصحت عن نفسها في مختلف فترات مجتمعات الخلافة. وليس هناك أدنى شكّ في أنّ هذه القراءات وجدت في كلّ حالة تطابقًا مع سياقها الخاصّ بها. وقد بُنيت هذه القراءات على هيئة طبقات متتالية

---

(١٤٢) يبدو أنّ الأساطير المنبثقة عن العالم الإيراني ثُبّتت أكثر في كتب التّاريخ منها في النّصوص التفسيريّة المباشرة وذلك بحكم أنّ التحوّلات إلى الإسلام جاءت على العموم متأخّرة وأيضًا لأنّ الديانة المجوسيّة لم يتعرّض لها القرآن نفسه إلّا بطريقة خاطفة جدًّا، انظر أسفله، مرجع الهامش ١٤٤؛ ويحتوي القرآن على إيحاء واحد مباشر لهذه الدّيانة، دون أن يذكر على الإطلاق النبيّ الذي سيُطلق عليه في العربيّة «زرادشت»: سورة الحجّ، ١٧ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾؛ ويأتي ذكرها، كما نرى، دون أيّ تفسير آخر ضمن قائمة من الدّيانات التي تقول الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾؛ من الواضح أنّ الآية من الفترة المدنيّة المتأخّرة.

(١٤٣) في الواقع، لم تكن هناك أيّة وحدة دينيّة بما أنّ كُبرى الانشقاقات السّياسيّة-الدينيّة (الشّيعة والخوارج) تعود إلى نهاية الخلافة في المدينة، عام ٦٦٠ م، وهي انشقاقات ستتواصل فيما بعد؛ وحتّى طوال الفترة النبويّة نفسها فإنّها لم تخل من وجود خصوم لمحمّد؛ ومع ذلك، في مجتمع الخلافة، وبداية من فترة الخلافة العبّاسيّة، تعلّم النّاس من مختلف الفرق أن يتكلّموا باسم ثقافة مشتركة، وذلك مهما كانت اختلافاتهم الدّينيّة وأصولهم الإثنيّة؛ فخلافة بني أميّة السّابقة في دمشق كانت قد ظلّت من النّاحية الثّقافيّة أكثر مركزيّة إثنيّة ولم تُفسِح المجال أبدًا لغير العرب؛ إلّا أنّ الخليفة الأموي المنفي في قرطبة، إثر الثّورة العبّاسية في المشرق، اضطرّ أيضًا إلى التطوّر على هذا المستوى والتّعامل مع الشّعوب المحليّة سواء منها المغاربيّة أم الإسبانيّة.

الواحدة فوق الأخرى تريد كلّ واحدة منها أن تفرِض على نظيراتها وإلى الأبد المعنى التي تعطيه هي لنصّها المؤسِّس، أي القرآن. سنحاول هنا أن نحدِّد هُويَّة بعضٍ من هذه القراءات المتعدِّدة التي تناولت تفسير القرآن وخاصّة في عصور الإسلام الأولى. يجب البحث عنها والتعرُّف عليها إلى أقصى حدّ ممكن. إذ يمكن أن تكون هذه القراءات قد استطاعت أن تتداخل وتتشابك مع المعنى الأصلي الذي بلّغه كتاب الإسلام المقدّس وذلك حتّى في الدّراسات المعاصرة. فلا يكفي الحديث عن الأسطورة أو القراءة الأسطوريّة بل ينبغي إضافةً إلى ذلك محاولة تحديد أماكن إنتاجها وتعريف الفترات التي ظهرت فيها والاستعمالات التي وُظِّفت فيها.

لقد تطلّب جمعُ أضخم مصنّفات تفسير القرآن الأولى حوالي ثلاثة قرون من الزّمن. وفي هذا المجال نرى أنّ إسلام الإمبراطوريّة العبّاسيّة قد بلغ، على المستوى المِخيالي، والعَقَدي وكذلك الفكري، لحظةً من الكمال، والتّوازن والوحدة الثّقافيّة التي تشكّل في آن واحد قمّةً ولكن أيضًا نهايةً لمرحلة. وأعمال الطّبري، الذي توفّي سنة ٣١٠ هـ/ ٩٢٣ م، هي خير دليل على ذلك. ففي حين كان الطّبري ماضيًا في تأليف مصنّفاته، كانت الخلافة العبّاسيّة حينئذ وبالتّوازي مع ذلك تشهد بداية انهيار سياسيّ محتومٍ ولم تعد تفرض نفوذها إلّا على إمبراطوريّة ممزّقة الأوصال. كان الطّبري، الإيراني من مواليد طبرستان جنوب بحر قزوين، قد قضّى معظم حياته في بغداد، عاصمة الخلافة ومركز المعرفة والثّقافة في العالَم لتلك الفترة. وهو مُؤلّف كُتبٍ ضخمة لا يمكن أن تكون في تلك الفترة إلّا كتبًا قد صُنِّفت بطلب رسمي(١٤٤). إنّ القراءة التي تسمح أعماله بمقاربتها، خصوصًا منها التّفسيريّة

(١٤٤) واسمه الكامل أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبري (أي من طبرستان)، ولد في آمُل سنة ٢٢٤ هـ/ ٨٣٩ م، توفّي في بغداد حيث كان يقيم منذ أكثر من نصف قرن عام ٣١٠ هـ/ ٩٢٣ م؛ ومع أنّه كان قد برع في مختلف العلوم الدّينيّة في عصره، بما فيها الفقه، إلّا أنّه اشتُهر بالخصوص من خلال مُصنَّفَيْن ضخمين، تفسيره في ٣٠ جزءًا، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وتاريخه الذي يبدأ بخلق العالم ويمتدّ إلى سنة ٣٠٢ هجريّة في الفترة العبّاسيّة، ثمانية أعوام فقط قبل وفاته (تاريخ الرّسل والملوك)؛ وسرعان ما سيُترجم المصنّفان إلى الفارسيّة الكلاسيكيّة منذ أواسط القرن العاشر الميلادي، في المملكة الإيرانيّة الأولى التي تحرّرت من نير الخلافة في بغداد، وهي الدّولة السامانيّة بخراسان؛ وقد ترجم هيرمان زوتنبيرغ إلى الفرنسيّة هذه النّسخة الفارسيّة

والتاريخيّة، تُظهِر بما لا يدع مجالًا للشّك أنّ معنى النّص القرآني كان قد بُنِيَ شيئًا فشيئًا، من خلال شتّى التقلّبات التّاريخيّة التي كان من شأنها أن تؤثّر، بشكل أو بآخر، على التصوّرات التي كانت تعبّر عن ذاتها داخل المجتمع، وذلك بالقدر الذي استطاعت به أنّ تؤثّر في السّلوك والتّصرّفات الجمْعيّة.

إنّ التصوّرات التي يُروِّجها هذا الصّنف من الكُتب كانت تتبلوَر في نفس الوقت الذي كان فيه فضاءٌ إسلامي مشترك قد بدأ يتشكّل ويتطوّر بالرّغم من الاضطرابات والقلاقل السّياسيّة. فقد تمّ خلع رداء العلاقات الاجتماعيّة والتصوّرات القبَليّة الذي أصبح ضيّقًا أو صار باليًا لا شأن له. ولم يعد موجودًا على أرض الواقع المُعاش إلّا في فضائه التقليدي الذي ظلّ استخدامه مُهيمِنًا، أي داخل الجزيرة العربيّة، مُجتَمعه الأصلي(١٤٥). ولكن ومهما كان المصير الذي أُعِدَّ للماضي الذي انبَثَق عنه القرآن، فإنّ هذا الأخير، باعتباره نصًّا مركزيًّا، لم يكن بإمكانه سوى أن يظلّ حاضرًا في قلب المُعتَقَد الذي كان العنصر المُنشِّط الأساسي له ويُستَخدَم كمرجع جوهري له.

سنة ١٨٧٤؛ فيما يتعلّق بمفاهيم الطّبري الهستوريوغرافيّة، انظر مقالي: « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale », *Res Orientales*, VI, Louvain, 1994, éd. Peteers, 21-47.

(١٤٥) وستواصل ذلك إلى الفترة المعاصرة، بل حتّى الحرب العالميّة الثّانية في المناطق النّائية جدًّا؛ يمكن الاستفادة في هذا المجال من مصنّفات أدب الرحلات التي كُتبت عن الجزيرة العربيّة في القرنيْن التّاسع عشر والعشرين والتي يشكّل بعض منها تحليلات إثنوغرافيّة بأتمّ معنى الكلمة: قبل كلّ شيء العمل الرّائع Charles M. Doughty, *Travels in Arabic deserta*, 2 vol. rééd. 1979, New York, éd. Dover (1er éd. 188, Cambridge University Press). وقد تُرجِم إلى الفرنسيّة مختصرًا من طرف J. Marty, *Arabia Deserta*, 1947, rééd. 1990, Paris, éd. Payot؛ ويقال إنّ هذا الكتاب كان الكتاب المفضّل لدى ت. إ. لورنس، صاحب «أعمدة الحكمة السّبعة» (طُبع أوّل مرّة بين ١٩٢٢ و١٩٢٦)؛ الدّراسة القيّمة التي أنجزها A. Jaussen (Ecole biblique de Jérusalem) حول جنوب شرق الأردن وشمال غرب الجزيرة العربيّة (الملاحظات تعود إلى السّنوات ١٩٠٢-١٩٠٥؛ وقد تمّ إنجاز الكتاب عام ١٩٠٧)، وعنوان الدّراسة *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1948, éd. A. Maisonneuve؛ وأحدث ما نُشر بخصوص آخر بدو جنوب الجزيرة العربيّة، انظر W. Thesiger (وقد ترجمه إلى الفرنسيّة M. Bouchet-Forner)، *Le désert des déserts*, Paris, 1978, éd. Plon (الطّبعة الإنجليزيّة، ١٩٧٩) [ترجمه بتصرُّف إلى العربيّة محمّد محمّد عبد القادر تحت عنوان «فوق الرّمال العربيّة»، الدار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، دون تاريخ].

فقد كان عليه أن يستمرّ في قراءة ذاته بذاته حتّى ولو كان ثمن ذلك التخلّي عن رداء ماضيه ونزعه، وحتّى التنصُّل من كلّ ما كان في تاريخ النبوّة نفسها من شأنه أن يقف عائقًا أمام تقبُّل النّص المقدّس لمؤمني المجتمع الجديد. وبالتّالي، كان من الحتمي أن يُصبح جزء من هذا الماضي التّاريخي مُلغى وخارج الإدراك بحكم التصوُّرات الجديدة والبديهيّات التي كان يتقاسمها هذا المجتمع. وكان يكفي لحلّ هذا الإشكال أن نقرأ في الحاضر النّص المقدَّس مع إعادة بناء كلّ السّياقات السّابقة. حينئذ كان بإمكان القرآن أن يؤدّي وظيفته ككتاب مرجعي، وفي نفس الوقت يظلّ المَعين الذي لا ينضب والذي يمكن أن نكتشف فيه العناصر التي من شأنها أن تندمج في أيّ مخيال يبحث عن أسطورة يبنيها أو شرعيّة تُعطي الانطباع بأنّها هي التي تؤسِّس العالم الجديد.

أحيانًا كلمة واحدة، صورة واحدة، كانت كافية لكي يجد المعنى المراد إنتاجه التّبريرَ الذي يسمح له بالبروز إلى العَلن. وهذا هو ما عليه الحال اليوم. إذ باستطاعتنا أن نُعاينه في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة كأن نسمع مثلًا الحديث بكثرة عن خصال «الأمّة» ومزاياها. في القرآن المدني، كان هذا اللّفظ يُشير إلى «الجماعة» الإسلاميّة البدائيّة في المدينة[١٤٦]. والخطاب الحالي الذي يُمجِّد

(١٤٦) الجذر (أ/م/م) يشير إلى بلوغ القصد والهدف، أثناء تنقّل القافلة، باتّباع الحادي (إمام الإبل)؛ اشتقاقات هذا الجذر متواترة بكثرة في القرآن، في نهاية الفترة المكيّة وطوال الفترة المدنيّة؛ وقد استعمِلت بطريقة مجازيّة؛ فكلمة «إمام» التي تعني «الذي يُقتَدى به» هي من نفس جذر كلمة «أمّة»، أي «الجماعة التي تتّبع الطّريق السويّ»؛ الاستعمالات المكيّة في القرآن للفظة «أمّة» (جمعها أمم) تشير إلى كلّ مَن أرسِل إليهم الوحي عن طريق نبيّ، أو رسول؛ وهذان اللّفظان يستعملان في علاقة مع قصص الأنبياء البيْبليّين الذين بذلوا كلّ ما في وسعهم، بأمر من ربّهم، لهداية شعوبهم، حتّى وإن كانت شعوبهم لم تتّبعهم؛ في تلك الفترة، المكيّة، لم تتلقّ الجماعة الإسلاميّة هذه التّسمية بعد، ولن تحصل على ذلك إلّا في المدينة، بداية من فترة يكون من المفيد التوصّل إلى تحديدها بدقّة؛ وجماعة المدينة توصَف في ذلك الحين بإطراء كبير على أنّها كانت ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، سورة آل عمران، الآية ١١٠، أو سورة البقرة، الآية ١٤٣؛ كما أنّ لفظ «أمّة» يُستَعمَل أيضًا للدّلالة على كلّ جِنس من الحيوان غير بني آدم، فالأمّة هي الجيل والجنس من كلّ حيّ، مثل دوابّ الأرض، والطّيور أو الجنّ، سورة الأعراف، الآية ٣٨ وسورة الأنعام، الآية ٣٨؛ وهاتان الآيتان يظهر أنّهما مكيّتان؛ ومن الممكن أنّهما كانتا قد

خصالها وينادي بالعودة إلى تكوينها يبدو عند التحليل كخطاب محمَّل بكلّ القيَم الأصليّة التي تؤسّس كُبرى الأساطير. ولكنّه يضرِب عُرْض الحائط بحقيقة أنّ جماعة المدينة الأولى، تاريخيًّا، كانت تمثّل فقط مجرّد نوع من أنواع الكونفدرالية القَبَليّة. فقد مضى على القرآن زمن طويل فأصبح ذا ماضٍ بعيد. والأساطير اليوم التي تستدعي القرآن تفعل ذلك بِلُغَة حديثة إلى درجة أنّنا لا نتصوّر معها أن يكون من اليسير على رجال الماضي التعرُّف عليها والقَبول بها. وهذا هو ولا شكّ قَدَر وشروط بقاء كلّ النّصوص المقدَّسة الكبرى على قيد الحياة. فهي تُستَخْدَم كفديَة للعقيدة التي تحملها في طيّاتها، لكي تُصبِح بالتّالي سجينةَ هذه العقيدة. هذه النّصوص لا تنتمي لنفس الحقبة الزمنيّة وليس لها نفس التّاريخ بل هي وليدة كلّ التواريخ التي تمرّ بها العقائد والتي تمنحها قوّتها الإيمانيّة. وبالتّالي وقع الاعتقاد بأنّ هذه النّصوص هي نصوص أزليّة. في حين أنّ أساطير الماضي الكُبرى التي عفا عليها الزّمن، من الملحمة البابليّة «إينوما إيليش» إلى النّصوص الأوغاريتيّة والميثولوجيا الإغريقيّة الرّائعة، كان بإمكانها أن تُعيد إلى ذاكرتنا أنّ العقائد هي أيضًا قابلة للموت. مزيّتها الوحيدة التي تتوفّر عليها بالنّسبة لنا هي فقط أنّها تندرج في ديمومة تبدو لنا نحن البشر لا نهاية لها.

إنّ القراءة التي قُرئت بها الإمبراطوريّة الإسلاميّة، بين القرنين الثامن والتّاسع الميلاديّين، لم تكن قراءة محايدة. ولكن كيف لها أن تكون كذلك؟ فهي لا تكون إذن قراءة واضحة بدون وساطة منهج تحليلي وإلّا فإنّنا سنسقط بدورنا في قراءة تُؤسْطِر كلّ شيء. فالقراءات الجماعيّة التي تُنتِجها المجتمعات لا تُعيد الماضي ولا تسترجعه كما هو. بل هي في كلّ الحالات تُعيد بناءه على طريقتها الخاصّة. والصّعوبة تكمن هنا في محاولة معرفة الكيفيّة التي يتمّ بها ذلك. وبالرّغم من أنّ التصوّرات والعقائد خلّاقة لوقائع التّاريخ ولكن ليس بنفس المعنى الذي نعطيه عادة لهذا المفهوم. فالأمر يتعلّق بأحداث من فعل الخيال تُتَرجَم على أرض الواقع

وظّفتا كحجّة ضدّ القبيلة المكذِّبة؛ ونشير إلى معنَيَيْن جانبيّيْن للفظة «أمّة» لا يحيلان إلى الجماعة بل إلى «الطّريق المتَّبَع»، سورة الزّخرف، الآية ٢٢: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾، والآية ٢٣، أو مَن هو «مُعلِّم الخير»، في سورة النّحل، الآية ١٢٠: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾.

بظواهر انخراط واعتقاد قويّة جدًّا من شأنها أن تصوغ سلوك البشر وتتحكّم في أذهانهم. فمن الصّعب جدًّا، حتّى إن كان ذلك من الخارج، الإفلات من الثّقل الذي تمارسه نظرة تحاول أن تفرض رؤيتها لاسيما إذا كانت هذه النّظرة صادرة عن مجتمع يرسّخ ويؤكّد حقائقه من خلال معتقَده. وحتّى نستطيع إعادة الرّابط مع التّاريخ، وإعادة بناء ما سبق من الماضي، يجب إذن أن نقبل بركوب جميع المخاطر، خطر الفرضيّة وخطر الوقوع في الخطأ على حدّ سواء. ولا يجب كذلك الخوف من خلخلة القناعات الرّاسخة وزعزعة البديهيّات المتقاسَمة.

إذا كان هذا التّقاسم يتمّ بين معتنقي الدين الواحد، فهذا ليس غريبًا. وأمّا إذا كان هذا التّقاسم قد أصبح قويًّا إلى درجة أنّه يستطيع معها أن يفرض نفسه خارج دائرة مُعتقَده، فإنّ ذلك يصبح مثيرًا أكثر للدّهشة والاستغراب. ومع ذلك، يبدو أنّ هذا هو الشيء الذي حصل غالبًا بجزء كبير مع الدّراسات التي تناولت الإسلام كدين ومعتَقَد. فكلّ من يتجرّأ على دراسة القرآن وفترة ظهوره يتعرّض لعائقيْن أساسيّين. الأول يتمثّل في عائق التفسير الذي بدأنا في الحديث عنه، والثّاني ملتصق بالحديث النّبوي والذي أثرناه أيضًا بمناسبة تعرّضنا لترجمة وهب بن منبّه والإسرائليّات[١٤٧]. العائق الأوّل يمكن إزالته بسهوله باعتبار أنّ التّفاسير، في شكلها المُكتمِل، نستطيع تقريبًا تأريخها وتحديدها، ما عِدا الشريحة القديمة منها التي تسبّب بعض المشاكل الكرونولوجيّة. وبغضّ النّظر عن الافتراضات التي قُدِّمت بخصوص وجود شرائح من المعنى داخل هذه النّصوص وحول فترات القراءة التي يجب التمييز بينها، إلّا أنّه وقع القبول بأنّ نصوص التّفاسير جاءت كلّها بعد الفترة النبويّة. إذًا، يبقى فقط البَتّ في النقطة المتعلّقة بمعرفة ما إذا كان من الممكن اعتبار أنّ لهذه النّصوص قيمةً تفسيريّة للماضي الذي تصِفه وضمن أيّ شروط تفعل ذلك. أمّا العائق الثّاني فهو أصعب بكثير من الأوّل. وهذا ما يُفسِّر بالتّأكيد لماذا كان يقع تجنُّبه في الغالب الأعمّ أكثر من مجابهته مجابهة حقيقيّة. ومع ذلك، نحن لا نرى كيف يكون في مقدورنا أن نواصل اليوم، وفي منظور تاريخ المُعتَقد الديني، الهروب أمام هذه المجابهة وتفاديها مهما كلّفنا هذا من شكوك ومسائل مرصودة لكي تظلّ مطروحة

---

(١٤٧) انظر أعلاه، الهوامش ٨٣، ٨٥، ٩١، ١٣٦.

وعالقة بدون أجوبة شافية. ولكي، حتّى نتكلّم في موضوع الأفكار فإنّه يتوجّب علينا الرّجوع قبل كلّ شيء إلى قيمة الألفاظ. وهذا الانعطاف ضروري بحكم أنّنا في حاجة إلى تثمين وزن وقيمة معناها. فالأمر يتعلّق ليس بأقلّ من محاولة رَصْد المتغيّرات التي طرأت عليها من خلال مسارات ومسالك جعلتها تمرّ من عالم إلى آخر متنقِّلة من مجتمع القبائل إلى مجتمعات الخلافة الإسلاميّة التي هاجرت بعيدًا وتغرّبت عن موطنها الأصلي.

الاصطلاح القَبَلي في نقل الكلام

ترد في القرآن عدّة ألفاظ تشير إلى ما أطلقنا عليه حتّى الآن مصطلح «القَصص الحقّ»[148]. هذه الألفاظ سيعاد استعمالها كلّها تقريبًا في التراث التفسيري والهستوريوغرافي اللّاحق[149]. وبطبيعة الحال لن يتمّ ذلك بدون تعديلات في المعنى. ومن أهمّ هذه التغييرات التي أُدْخلت هو ولا شكّ ما التّغيير الذي أصاب

(١٤٨) انظر أعلاه، الهوامش ٨٤، ٨٥، ١٠٩، ١٣٢ بخصوص «حديث»، «قَصص»، «نبأ»؛ الهامش ٨٦ بالنّسبة لكلمة «مثل»؛ فيما يتعلّق بالمعنى الخاص بالجمع «أحاديث»، انظر الهامش ٩١.

(١٤٩) اشتقاقات العديد من الجذور معنيّة بهذا الأمر: «ق/ص/ص»، بالإضافة إلى لفظة «قَصَص» (انظر الهامش ١٤٨) التي هي الصّيغة القرآنيّة الوحيدة، هناك ألفاظ أخرى مشتقّة من الجذر والتي ستدخل لاحقًا حيّز استعمالات المعرفة الدّينيّة، مثل «قصّة»، جمعها «قصص»، وكذلك «قَاصّ»، مَن يروي القصص؛ بخصوص الجذر «ح/د/ث»، يأخذ لفظ «حديث» معنى جديدًا، في حين أنّ «المحدِّث» يصبح في فترة غير محدَّدة «مَن يروي أقوال محمّد»؛ إنّ هذا التّضييق للمعنى القديم يمكنه أن يكون قد ساهم في بروز كلمة «خبر» وازدهارها، والتي تعني «التّقرير الصّادِق»؛ وهي مشتقّة من الجذر «خ/ب/ر» الذي لم يُستَعمل في القرآن إلّا بشكل محدود؛ إذ لم ترد الكلمة في صيغة الجمع «أخبار» إلّا ثلاث مرّات فقط، سورة الزّلزلة، الآية ٤ (مقرونة بالفعل «حدّث»): ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾؛ ويتعلّق الأمر هنا باستعمال قديم؛ أمّا في سورة محمّد، الآية ٣١، وسورة التّوبة، الآية ٩٤، فهما استعمالان من الفترة المدنيّة المتأخّرة؛ ففي هذه الآية الأخيرة نرى أنّ اللّه هو الذي يُنبِئ بالضّبط بالأخبار: ﴿قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾، وبمعنى آخر أنّ اللّه يُخْبر بكلّ «الأفعال، والتصرّفات، والأفكار الخفيّة»، كلّ ما يتعلّق بأهل المدينة الذين حاولوا الفرار من المعركة وتجنّب القتال؛ ونجد كذلك استعمالَيْن في صيغة المفرد في معنى عاديّ، أي «معرفة ما يَحدُث»، في سورة النّمل، الآية ٧، حين قال موسى لقومه: ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ﴾، وسورة القصص، الآية ٢٩: ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ﴾؛ سيُستَخدَم اللّفظ خبر، في المفرد أو الجمع، كوسيط مشترك للاستعمالات الهستوريوغرافيّة للأقوال غير النبويّة ولكلّ ما يتعلّق بتصوُّر الماضي.

لفظة «حديث». فهذا التّغيير الذي من خلال تخصيص هذه اللّفظة لـ«كلام محمّد» أقصى إمكانيّة استعمالها للدّلالة على أيّ كلام مقدَّس آخر. والأمر بكلّ تأكيد يتعلّق باستعمالات اللفظة في سياق معرفة دينيّة. والمعنى العادي «الخَوض في الحديث» كما ورد في فترة ظهور القرآن ظلّ هو أيضًا موجودًا بشكل موازٍ[١٥٠]. وليس هذا من قبيل الصّدفة أن تكون كلّ هذه الكلمات القرآنيّة نابعة من الاصطلاح القبلي لنقل الكلام وتبليغه وأن تكون مرتبطة بموضوع التقاء البدو الرحّل أو اجتماع القَبائل. فبالرّغم من أنّ المكّيّين من قبيلة قريش كانوا من أهل الحضر فإنّهم كانوا مرتبطين بعالم القوافل. فقد كانوا هم أيضًا على الأرجح من البدو الرحّل قديمًا. وممّا لا شكّ فيه أنّ لغة وقيم جماعات البدو كانت مفهومة ومُدرَكة عندهم بصورة مباشرة أكثر وذلك مقارنة بأهل الزّراعة في الواحات. والقرآن يشهد على ذلك بشكل ساطع. إذ يبدو أنّ علاقة حميميّة كانت تربطه بهذه اللّغة والاستعمالات الخاصّة لألفاظها.

إنّ تبادل الكلام في الوسط البدوي كان يندرج أساسًا في وضعيّتَيْن، إلّا في حالة التّحالف التي كانت تستدعي استخدام الاصطلاح الخاصّ بالقَسَم. فالأمر يتعلّق أوّلًا باللّقاء غير المنتَظَر خلال التّنقل عبر مسارب الصّحراء. وهذا الضّرب من اللّقاء كان يفرض تبادل «الأنباء»، وهذا التّبادل كان يكتسي عند الجماعات المعنيّة أهمّية كبيرة. ولفظة «نبأ» تعني «التّبليغ عن أحداث وقعت» أو «النّقل بأمانة لقصّة سبق أن رُويَت» مع إشارتها هي أيضًا لأحداث يُفتَرض أنّها «وَقعت[١٥١]». أمّا الحالة الثّانية فقد كانت متمثّلة في «مجلس» المخيَّم. فقد كان من عادة أعيان القوم

(١٥٠) على سبيل المثال، سورة النّساء، الآية ١٤٠ وسورة الأنعام، الآية ٦٨.

(١٥١) هناك مقطع قرآني مدني يمكن تأريخه في إطار معركة «الخندق» التي وقعت سنة ٥ هجريّة، وهو يُذكِّر بوضوح بالمعنى البدويّ للفظة «أنباء»، سورة الأحزاب، الآية ٢٠: ﴿وَإِن يَأْتِ الأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِي الأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنبَائِكُمْ﴾: من المفترض أنّ أعداء محمّد السّياسيّين في المدينة [المنافقون] كانوا قد أرادوا تجنُّب المشاركة في المعارك التي دارت رحاها بين المسلمين والأحزاب [قريش وغطفان]، ولكنّهم لم يعلموا أنّ هؤلاء هزمهم اللّه فانصرفوا، ولذلك، فلو عاد الأحزاب مرّة أخرى لتمنّى المنافقون، لفرط جبنهم، لو فرّوا إلى البادية مع الأعراب ومن هناك يسألون عن أخبار [أنباء] المؤمنين ويتمنّون هزيمتهم.

وسادات القبائل الرّحل، كلّما سنحت لهم فرصة الالتقاء خلال إقامتهم المؤقّتة قرب بئر أو مرعى، عقدَ مجلس يومي. وكانت هذه المجالس تُعقَد في المساء، بعد قيلولة منتصف النّهار. وكان هؤلاء الأعيان يجتمعون أمام الخيمة التي كانت تُستخْدم كمَحَلّ للاستقبال. وقد كانوا يوسّعون في هذا الفضاء بإضافة مظلّة (فازة) عندما يكون هناك جمع غفير. وكلّما اتّسعت هذه المظلّة أمام الخيمة زادت هيبة صاحب الخيمة، صاحب الضيافة، وقيمته في أعين أهله وذويه. كما كانوا أيضًا يجتمعون عند السّهَر حول مواقد النّار. وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن أن تمتدّ الجلسة كامل اللّيل كما يحدث ذلك عادة. وبخصوص مكّة، يقال إنّه كان يوجد مكان اجتماع تقليدي مُحاذٍ للجدار الشمالي الشرقي للكعبة الحاليّة. وقد يكون هو نفسه المكان الحجري في شكل نصف دائرة والمسمّى «الحِجْر» والذي سبق أن ذكرناه عند تعرّضنا للحديث عن الكعبة[١٥٢].

لقد وصف ت. إ. لورنس مجالس المساء والليل القبَليَّة وصفًا جيّدًا جدًّا في كتابه «أعمدة الحكمة السبعة». وهذا الكتاب الكبير يحتوي أيضًا على ملاحظات هامّة جدًّا في الغالب تتعلّق بحقائق العقليّة في المجتمع القَبَلي. وقد كانت المشاركة في هذه التجمّعات تتمّ بشكل حرّ. كان الرّجال يذهبون إلى الأماكن التي يُقال فيها الكلام المُهمّ، وتُروى فيها الحكايات الأكثر تشويقًا تحمل في طيّاتها مَعانيَ وحِكَمًا، تلك القصص التي كانت تُعيد إلى الذاكرة المعارك أو تَسرُد الأنساب والأحلاف القبليّة بكلّ دقائقها وتعقيداتها. ففي هذه الأماكن كانت تُمارس السّياسة ويتعلّم الرّجال فيها وتُشحَذ مواهبهم في خوض الحديث. ولكنّ هذا الكلام يمكن أن يكون أيضًا مندرجًا فيما نسمّيه «العجيب»، وخاصّة كلام مجالس السّهر. إذ يمكن لهذا الكلام أن يحكي عن قصص كنوز مُخبّأة، وعن جنّ الخير وجنّ الشّر، أو عن واحات فُقدَت الطريق الموصلة إليها[١٥٣]. كانت القصص أيضًا تحكي عن

---

(١٥٢) انظر أعلاه، الفصل ١.

(١٥٣) يمكن أن نذكر كمثال على ذلك الأسطورة ما قبل قرآنيّة للواحة السّاحرة «وَبار»، عبارة على أطلانطس جنوب الجزيرة العربيّة، والتي لم يتبقّ منها من أثر سوى ما جاء في بعض النّصوص، ومنها كتاب معجم البلدان لياقوت الحموي، المتوفّى عام ١٢٢٩ م؛ وهذ القصّة «تأسطَرت»؛

الغيب، العالَم اللّامرئي، سواء تعلّق الأمر بالمستقبل أو بالحاضر الخَفيّ. ونحن هنا بصدد موضوع يكتسي أهمّية بالغة. فإذا كان لفظ «غَيْب» قد صار في عربيّة اليوم مُقتصرًا بصورة عاديّة للدّلالة على «الغياب» فإنّه كان سابقًا يندرج في نسق دلالي أكثر تعقيدًا بما لا يقاس. فقد كان «الغيب» يدلّ على غياب عن النّظر كان يُخفي حضورًا ساحقًا ومُرعِبًا في آن وحد. وهذا الحضور كان إمّا حضور قوى العالَم اللامرئي المتحوّلة مثل الجنّ أو حضور المستقبل المكتوب في المصائر. يبدو أنّ الغيب كان قد شغل حيّزًا هامًّا جدًّا من مخيال رجال القبائل. وسيقدر القرآن على استعمال هذا الاصطلاح استعمالًا تامًّا بحيث يجعل المعنى حاضرًا مباشرة في مخيال الرّجال الذين كانوا يعيشون في محيطه. فأيّ طريقة أفضل لإعلان الغيب ورواية القَصَص الحقّ من تلك التي تفعل ذلك من خلال استخدام كلمات اللّغة القديمة. إذن، فإنّ ألفاظ القبيلة هي التي سيقع استعمالها كضمانة للقصص المستورَدة عندما يريد القرآن أن يجعلها دالّة دلالة تامّة ويجعلها مقبولة من طرف مستمعيه. وهذا هو شأن صيغة جميلة جدًّا تأتي بعد مقطعين «بِبْليّيْن» في القرآن يبدوان من نفس الفترة تقريبًا. وردت هذه الصيغة بعد سرد قصّة نوح في سورة هود[١٥٤]، الآية ٩. والثانية وُضِعت في سورة يوسف، الآية ١٠٢، وتختم قصّة لقاء «نبيّ» القرآن، الذي أصبح من أقوياء مصر مع أبيه يعقوب بعدما أعاد له بصره[١٥٥].

فقد اتّخذت اسم مكان قرآني غامض، «إرَم»، الذي أفرز في التّفاسير ما بعد قرآنيّة سرديّات وقصصًا أخرى تتعلّق بواحة ساحرة في الرّبع الخالي جنوب الجزيرة؛ اسم «إرم» كان موضوع عدّة تخمينات بخصوص معناه؛ فهو مذكور مرّة واحدة في القرآن، في سورة الفجر، الآية ٧ ﴿إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾؛ انظر التّفاسير القرآنيّة لهذه الآية؛ فيما يتعلّق بشغف البدو بقصص الكنوز المخبّأة، انظر ملاحظة W. Thesiger، مرجع سابق، ص ١١٥.

(١٥٤) في القرآن المكّي المتأخّر يُطلق اسم «هود» (الذي يمكن أن يذكّر بلفظة «يهود»، التي ترد بصورة سلبيّة في القرآن المدني) على نبيّ قوم «عاد» الذين عاقبهم اللّه وهم مشيّدو مدن عالية جنوب الجزيرة؛ وهم من الأمم العاتية الكافرة الذين اغترّوا بقوّتهم وجبروتهم (والدّليل على ذلك مساكنهم الشّاهقة) ممّا أثار غضب اللّه عليهم فأهلكهم ودمّر مبانيهم؛ في الآيات المكيّة الأقدم لا نجد ذكرًا لنبيّ بُعِث لقبيلة عاد؛ يبدو أنّ الأمر يتعلّق هنا بما يمكن أن نسمّيه «تسوية وضعيّة» انطلاقًا من مخطّط الأقاصيص التّوراتيّة؛ أمّا قبيلة «ثمود» في شمال غرب الجزيرة فسيُعطَون هم بدورهم شخصيّة نبويّة تتمثّل في النبيّ «صالح» ضمن ظروف مشابهة.

(١٥٥) إنّ سيناريو القصّة القرآنيّة مستوحى من سفر التّكوين ٤٥-٤٦، ولكن مع أحداث جديدة (والد الأعمى) مستَمَدّة من قراءات مدراشيّة (انظر H. Speyer, *Die biblischen Erzhlungen im*

والكلام القرآني يبدو وكأنّه ينصهر في صوت الزّمن عندما يهتف قائلًا :

﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا(١٥٦) إِلَيْكَ. . .﴾

«Telles sont les nouvelles du destin que nous te révélons !»

وبطبيعة الحال، هذه الترجمة هي ترجمة تأويليّة. فلا يمكن لمقطع مثل هذا أن يخضع لعمليّة ترجمة مباشرة. إذ إنّ معناه يمتزج بأشدّ ما يكون من العمق والتّناغم مع فضاءات من المعنى تُحيل إلى استعمالات واقع معاش خاصّ وتشعّباته المختلفة. نحن نعرف أنّه، في هذا المجتمع، كان يتمّ تضخيم معنى الكلام المُقال إلى أقصى حدّ حين يُراد لهذا الكلام أن يبقى راسخًا في الذّاكرة. والصّورة تستمدّ قوّتها من خلال جمعها بين «أنباء»، التي تبني تصوّرًا للقاء حقيقي، وبين لفظة «غيب» المُرعِبة التي تشير إلى كلّ ما لا علم للبشر به، سواء تعلّق الأمر بالماضي، بالحاضر أو حتّى بالمستقبل(١٥٧). والغيب يمثّل في نفس الوقت كل ما يمكن أن

(*Qoran*, 219)؛ الآية ١٠٢ من سورة يوسف معروفة جدًّا من حيث إنّ إشارتها للغيب تبدو مزدَوَجة ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾؛ فالأمر يتعلّق بقصّة يوسف الحقيقيّة تمامًا كما أُوحِيَت إلى محمّد، وذلك بنفس الطّريقة الذي ذكرناها آنفًا بخصوص نوح؛ كما أنّه رُوِي بأنّ محمّدًا أخبره ربُّه بالمؤامرة التي كانت تحاك ضدّه من خلال الوحي [اطلاعه على الغيب]؛ وسينتهي به الأمر إلى طرده من مكّة (الهجرة لم تكن على الأرجح قد تمّت في شكل «فرار» تبعته «مطاردة»، وذلك على عكس ما روّجت له الرّواية الرّسميّة للتّقليد الإسلامي ما بعد قرآني، انظر أدناه، الهامش ٣٩٧)؛ وبعد خروجه من مكّة، قيل إنّ محمّدًا وجد له ملجأ في المدينة ونزل عند أخواله بني النّجّار؛ وفي هذه الحالة يكون الغيب قد لعب دورًا تنبّئيًّا.

(١٥٦) يُفَهم لفظ «وحي» عامّة على أنّه «الإلهام النّبويّ». وقد كان يشير في السّياق ما قبل قرآني إلى «الصّوت الأجشّ» الذي يطلقه العرّاف يشبه صوت الرّعد الممدود الخفيّ، أو يدلّ على الرّعد ذاته.

(١٥٧) نجد أيضًا استعمالًا يرفع إلى حدّ أقصى معنى كلمة «نبيّ» ويجعل منها شبه اسم علَم، وذلك في السّورة ٧٨ التي تحمل نفس الاسم «النّبأ»، في الآية ٢؛ وهذا «النَّبأ» الذي يتعلّق به الموضوع يوصف بأنّه نبأ عَظِيم؛ ونصّ الآية يُلمّح ضمنيًّا بأنّ المقصود هنا هو يوم الحساب؛ فالقوم يتساءلون يريدون معرفة زمن حدوثه بالضّبط؛ غير أنّ النّص القرآني يكتفي بالتّأكيد على وقوعه لا محالة (﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾، الآية ١٧)، دون الكشف عن الغيب؛ فالغيب إذن نجده هنا أيضًا مطروحًا بالرّغم من أنّ الكلمة في حدّ ذاتها غير مذكورة؛ فالأمر يتعلّق بالتّأكيد بالمستقبل.

يحتاج إليه النّاس من المعرفة. ولكن لا يتسنّى لهم النّفاذ إلى هذه المعرفة إلّا بالسّطو أو الإلهام، وهو تقريبًا نفس الشيء.

في جميع الحالات، كانت القصص التي تُحكى تبدو على أنّها حقيقيّة. لقد سبق أن لاحظنا علاقة كلمة «حديث» بمفهوم «الشيء الذي حَدَث[١٥٨]». كما نذكّر أيضًا بأنّ كلّ الألفاظ القرآنيّة التي تدلُّ على القَصص تُحيل صراحة إلى مفهوم «الحقّ»، الذي يعني «ما هو صادِق» وفي نفس الوقت «ما هو حقيقي[١٥٩]». وقد كان القرآن بطبيعة الحال يشير إلى العمل الإلهي. وبسبب عدم قدرتنا على إبداء رأينا في هذا الموضوع خارج الإطار العَقدي، فإنّنا بالأحرى سنصبّ اهتمامنا على علاقة هذه الألفاظ مع ركائزها العقليّة والمجتمعيّة. يبدو أنّ عالم القبائل كان قد تجاهل باستمرار ازدواجيّة الخطاب التخييلي. وهذا ما يوحي به ت. إ. لورنس (لورنس العرب)، في مخيّم الشّيخ عودة زعيم قبيلة أبو تاية القويّ، عندما حاول لورنس أن يُحاكي الطّريقة التي يحكي بها الشّيخ[١٦٠]. فكلّ كلام يُقال يندرج في حقيقة كانت تُعطيه قوّتَه وتبني في ذات الوقت قوّةَ القول وقوّة القصّة. فلم تكن هناك إذن أيّة حكاية لم تكن قبل كلّ شيء قصّة لأحداث وقعت في مكان مّا أو ستقع في

(١٥٨) انظر أعلاه، الهامش ٨٤.

(١٥٩) انظر أعلاه، الهامشيْن ٨٥، ٨٦؛ النّعت «حقّ» يأتي مصاحبًا للفظة «قصص» في سورة آل عمران، الآية ٦٢ ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾، والفعل «قَصَّ» زامَل لفظة «نبأ»، في سورة الكهف، الآية ١٣ ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾، وكذلك لفظة نبأ (في قصّة موسى وفرعون) في سورة القصص، ٣ ﴿نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ﴾؛ الفعل «حدّث» يأتي مصاحبًا للفظة «أخبار» في سورة الزّلزلة، الآية ٤ ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾؛ وبالنّظر إلى محتواه فإنّ المقطع يُقدّم على أنّه خطاب يتحدّث عن الحقيقة؛ ولفظة «حديث» تشير من حيث وظيفتها إلى القصّة الحقيقيّة وذلك طالما أنّها تفتتح دائمًا القصص التي يُتصوَّر أنّها حدثت فعلًا في الواقع، مثلًا قصص الأنبياء ومن بينها تلك القصص التي عَلِم بها محمّد بواسطة الوحي كما جاء في سورة النّازعات، الآية ١٥ ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ (تتحدّث عن موسى عندما ناداه الله «الْوَادِ الْمُقَدَّسِ») أو سورة الذّاريات، الآية ٢٤ ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (إبراهيم يزوره الملائكة ليبشّروه بإسحاق)؛ نرى في هذه المقاطع الإيمانيّة اضطرابًا تامًّا بين الزّمن الأسطوري والزّمن التّاريخي.

(١٦٠) انظر: *Les Sept piliers de la sagesse*, traduction de Ch. Mauron, Paris, 1984, éd. Payot, chap. 48, pp. 349-351.

المستقبل. والأكذوبة المتعمَّدة لا يمكن أن تُروى، إلّا إذا تقمّصت مظاهر الحقيقة المطلقة. فلم يكن هناك وجود لقصّة خياليّة. فحتّى الحُلم، مهما كانت درجة غموضه، يُحوِّله تفسيره إلى واقع ينتظَر أن يحدث. كان هذا أيضًا حال الشّاعر. عندما كان يرتاد المجالس لم يكن بإمكانه إلّا قول حقيقة، يُلهِمه في كلّ ذلك شيطانه الذي يسكنه. فكان يتغنّى بمغامراته أو أشجانه، مثلما كان يتغنّى بأمجاد الجماعة، والعشيرة وربّ الخيمة أو ربّ المجلس. فهو يروي هزيمة الأعداء، أوجه قصورهم، مساوئهم وعيوبهم. وكان غالبًا ما يجعل منها قصيدة هجائيّة لاذعة. وقد كان يمثّل أيضًا واحدًا من الوسطاء المبجَّلين الذين يمكن من خلالهم يتجلّى الغيب. كان كلامه ذاكرةً للماضي وإعلانًا عن المستقبل. فكان كلامه إذن سياسيًّا بامتياز ممّا جعله مهمًّا جدًّا. ومن هنا يمكن لنا أن نفهم لماذا بدأ الوحي القرآني فقط بالقول، قبل أن يضطرّ محمّد مُكرهًا على المرور إلى الفعل. والسّبب في ذلك أنّ الكلام الذي يصرّح بأنّه كان مَن يُبلِّغ به قد أُحْبِط ولم يستطع الرّفع من درجة الحقيقة التي كان ينادي بها.

تبادل الأنباء والنبوّة

نبأ القبائل (جمع أنباء) هو في جوهره خطاب الإعلان والإنباء[١٦١]. إنّ نوع اللّقاء العابر الذي يندرج فيه بالضّرورة تبادل الأنباء كان يُفتَتح تقليديًّا بطقس إعلان «الخبر السّار» الذي وصفه وصفًا رائعًا الرّحالة المعاصرون وبالخصوص ويلفريد ثيسيغر[١٦٢] Wilfred Thesiger. فكلّما كان الرّجال يلتقون كانوا يقضّون وقتًا طويلًا

(١٦١) في القرآن، نرى أنّ الجذر «ن/ب/أ» يُستعمَل سواء في صيغة فعليّة (٥١ استعمالًا في صيغة «نبّأ» أو «أَنْبَأ») أو اسميّة (٢٩ استعمالًا في المفرد والجمع)؛ وهذا الجذر يدلّ في جميع الحالات على «الخبر الصّادق»، سواء تعلّق الأمر بقصّة أو مجرّد قول؛ اللّفظة «نبيّ» (٧٤ استعمالًا في المفرد أو الجمع)، تعود إلى جذر سامي أعطى كلمة «nevi» في العبريّة والآراميّة؛ وفي ضوء معناها الأساسي في سياقها الأصلي فليس هناك أدنى شكّ في أنّ هذه اللّفظة المقترَضَة لا يمكن لها إلّا أن تلتقي مع الاستعمالات المحليّة وتمتزج بها ممّا يسبّب تغييرًا في معناها؛ وهكذا يتحوّل «النبيّ» ليصبح «حامل النّبأ» و«الخبر الصّادق»؛ من ناحية علم الصّرف العربي فإنّ الاسم «نبيّ» يحيل إلى فاعل لكونه وُضِع مسبقًا في وضعيّة فاعِلة؛ فهو مفعول-فاعل.

(١٦٢) انظر أعلاه، الهامش ١٤٥ وكتاب W. Thesiger, *op. cit.*, 122؛ نقدّم هنا ملخّصًا للمقطع الذي يتحدّث فيه Thesiger عن هذا الموضوع: بعد أنّ سلّم القوم بعضهم على بعض (على طريقة حكّ

فيما يمكن أن نسمّيه «الأنباء المتبادَلة» [التّنابُؤ، يتنابؤون]. وقد كانوا يقومون وهم يصرخون. فكلّ ما كان يجب قوله فهو يُقال. فليس أمامهم سوى ليلة واحدة. مَن يدري، في ظروف الصّحراء القاسية، ما إذا كانوا سيلتقون من جديد. تبادل الحديث هذا يجري عادة بخصوص أحداث يدّعون أنّهم شاهدوها بأمّ عينهم أو رواها لهم أشخاص ثقات. فقد كانت هذه الأحداث إذن تُعتَبر دائما صحيحة وهم يقنعون أنفسهم أنّها كذلك.

«نبأ» القبائل هو واحد من الألفاظ القرآنيّة التي تشير إلى «القَصَص». هذا على الأقل هو المعنى الظّاهر للكلمة والذي يجب أن نتعمّق فيه لكي نكشف عمّا يتضّمنه من معانٍ. غالبًا ما نرى لفظة «نبأ» تقترن بالفعل «قَصَّ» (الحقيقة)[(١٦٣)]. ولكنّنا نعرف من جهة أخرى أنّ هذه اللّفظة، من حيث اشتقاقها، مبنيّة على نفس الجذر بالضّبط لكلمة «نَبيّ». وليس لدى علماء اللّغات السّاميّة مِن شكّ في أنّ اللّفظ القرآني «نبيّ» هو اقتراض يمكن إرجاعه إلى أصل عبريّ أو آراميّ[(١٦٤)]. ومهما يكن

الأنوف ثلاث مرّات: يمينًا، شمالًا ثمّ يمينًا)، اصطفّوا في صفّين متقابلين؛ سأل أكبر مَن كانوا على عين المكان سنًّا يطلب أخبار الرّجال الوافدين قائلًا: «ما أخباركم؟»، وكان الجواب: «الأخبار طيّبة»، وسأل مرّة أخرى: «هل مات أحد؟ هل رحل أحد؟»، وكانت الإجابة: «لا! لا تقل هذا»؛ ويعلّق Thesiger قائلًا: «مهما تكن طبيعة الأحداث التي تكون قد وقعت حقيقة، فإنّ هذا الجزء الأوّل من تبادل الأخبار كان دائمًا لا يتغيّر، وكأنّه عبارة على مَرادّ المصلّين [أثناء الابتهالات الدّينيّة]. فحتّى ولو كان هؤلاء الرّجال كانوا قد قاتلوا اللّصوص؛ حتّى ولو أنّ نصفهم مُحِقوا ولم يَجَفّ دمهم ولم يُدْفَنوا بعد؛ حتّى وإن سُرِقت إبلهم؛ باختصار، مهما كان حجم الخَطب الذي يكون قد ألمّ بهم -مجاعة، قحط، أو مرض- فهم لا يجيبون أبدًا عن هذا السّؤال الشّعائري إلّا بعبارة: الأخبار جيّدة».

(١٦٣) سورة طه، الآية ٩٩: ﴿نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ [القصص الحقّ] مَا [القبائل] قَدْ سَبَقَ﴾؛ وقد رأينا أيضًا استعمال الفعل «نبّأ» مقترنًا بكلمة «خبر»؛ اللّه ذاته هو «المُخْبِر» هنا؛ فدوره دور فاعل تمامًا؛ فهو «مُنَبِّئ» (اسم فاعل) وليس «نَبيّ»، أي «مَن كلّفه اللّه بالإبلاغ»: انظر أعلاه، الهامش ١٤٩، بخصوص سورة التّوبة، الآية ٩٤.

(١٦٤) نقاش بخصوص أصل كلِمتَيْ «نبيّ» و«نُبُوّة» من طرف آرثر جيفري في كتابه *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, 276-277؛ يُقدّم لفظ «نبيّ» على أنّه كان معروفًا عند العرب قبل الإسلام؛ ولعلّه أيضًا كان مستعمَلًا من طرف المانويّين في الشّرق الأدنى؛ من الغريب أنّ ابن دريْد، اللّغوي الشّهير المتوفّى في بغداد عام ٩٣٣ م، يبذل جهده لمحو معنى كلمة «نَبَأ» (من

من أمر، فإنّ الجذر حاضر في كلتا اللّغتيْن. يبقى السؤال المطروح هو معرفة كيف فُهِم هذا اللّفظ في استعمالات القرآن الأولى له، وأيضًا كيف بنى علاقته مع لفظ محلّي مثل لفظ «نبأ» المشتقّ من نفس المصدر. بما أنّ اللّفظة من النّاحية الصّرفيّة في العربيّة يمكن أن تأخذ صيغة «صفة مشبّهة باسم الفاعل» على وزن «فَعِيل»، مِن أبنيّة المبالغة، بمعنى «فاعِل»، مشيرًا إلى «دور محدَّد من قبل»، فإنّ كلمة «نبيّ» يمكن أن تكون قد أشارت، في السّياق القرآني الذي احتضنها، إلى «النَّبِيء» على غرار الشّخص الذي كان يُعْلِن أنباء القبيلة. وبالرّغم من اشتمال اللّفظ، في سياقه السّامي، على معنى «الخَبر الجديد أو المُهمّ»، يبدو أنّ الطّابع «الاستغراقي» للكلام «المُوحى به» الذي يُصَرّح به النبيّ هو الذي طغى على المعنى. وإذا ما أرجعناها إلى أصلها الإغريقي، فإنّ لفظ «نبيّ» كان يُفهَم أيضًا بهذا المعنى «التُّرجمان (من خلال الرّؤى والأحلام) لإله يُخْبِر بما سيكون». ومن الجدير بالذّكر أنّ محمّدًا لم يتمتّع قطّ بصفة «نبيّ» طوال الفترة المكيّة. فقط نجد شخصيّات بِبْليّة مختلفة خرافيّة أو من

الجذر «ن/ب/أ») بالرّغم من أنّه معروف وحاضر أيضًا في الجذر السّامي، وذلك لكي يُقرّب الكلمة من الجذر «ن/ب/و» الذي يمكن أن يوحي بفكرة ما ارتفع من الأرض: «واشتقاق النبيّ من النَّبْو، وهو العُلُوّ والارتفاع، ومَن همَزه اشتقَّه من النّبأ، وليس بالمأخوذ به...»؛ المعنى الأساسي للجذر هو المجاوزة والمفارقة (ونَبَا السَّيْفُ عن الضَّريبَةِ نَبْواً ونَبْوَةً: كَلَّ وارتدّ ولم يقطعها) أو الوقع من على الحصان أو البعير «إذا لم يَسْتَمكِن السَّرْج أو الرَّحْل من الظَّهر»؛ يبدو إذن أنّ المعنى في بدايته كان سلبيًّا، بما في ذلك ما يتعلّق بفكرة العُلوّ من الأرض؛ ويجب أن نتذكّر أنّه في محيط صحراويّ كلّ ما ارتفع من الأرض له دلالة سلبيّة إذ إنّه معرّض للشمس دون حماية؛ وابن دريد لا يمكنه أن يكون على غير دراية بهذا وهو ذو الأصل العربيّ المحض؛ ومع ذلك، فإنّ اللّفظ، انطلاقًا من مفهوم «المفارقة»، يبدو أنّه توصّل إلى التّعبير عن فكرة النُّبْل والتّمايز في حين أنّ معنى المترفع من الأرض أصبح «العَلم من أعلام الأرض التي يُهتدى بها». فمن المؤكَّد أنّ لفظة «نبيّ» أصبحت، بناء على الأساس، تدلّ على «الطّريق القويم» [والأنبياء هم طُرُق الهُدى]؛ قد يمكن الاعتقاد بأنّ هذا الجذر ينتمي إلى جذور الأضداد (فهذا النّوع من الألفاظ يعني الشّيء وضدّه، وذلك بحسب الوزن)، لو لم تكن صفات النّبل قد طُبِّقت على شخصيّة محمّد؛ الشّيء الذي يدعونا إلى افتراض أنّنا قد نكون بحضرة إعادة بناء أسطوريّة؛ ولذلك يمكننا الاعتقاد بوجود دلاليّة تراجعيّة تكون قد عكست تمامًا معنى اللّفظة؛ وقد يكون الرّهان ما بعد قرآني قد تمثّل في فصل هذه اللّفظة الاساسيّة عن كلّ أصل غير عربيّ؛ فمن المستبعد جدًّا أنّ يكون اللّغويّون على غير دراية بالفعل بأنّ الجذر «ن/ب/أ» كان يُستَعمل لبناء لفظة «nevi» في العبريّة والآراميّة؛ وقد أخذ اللّغويّون المتأخِّرون بوجهة نظر ابن دريد هذه؛ والمسألة هي أيضًا محلّ نقاش في معاجم القرون الوسطى.

الآباء ينعتُون بهذه الطّريقة والّذين سيدرجهم القرآن في فئة «الأنبياء» التي استحدَثَها. ويمكن أن تكون كلمة نبيّ قد استُعمِلت أوّل مرّة في القرآن، في سورة مريم. وهذه السّورة المكيّة، التي نزلت على الأرجح في الفترة المكيّة الأخيرة، تشتمل على الأقلّ على ثمانية استعمالات لهذه اللّفظة (١٦٥). وهذا له دلالة كبيرة إذ نلاحظ أنّ استعمالها في القرآن، في السّور الأخرى قبل الفترة المدنيّة لا يتجاوز ستّ مرّات بما فيها مرّتان تتعلّقان بكلمة «نُبوَّة» (١٦٦). والشّخصيّات التي أشار إليها القرآن من قبل بصفة جماعيّة «نبيّون» لم تكن قد جُمِعت بعْد ضمن فئة بعينها. والاستعمالات المكّية لاسم الجمع هذا تتميَّز باستخدام صيغة جمع المذكّر السّالم استعمالًا حصريًّا. الشيء الذي يمكنه أن يؤكّد أنّ الكلمة مُقتَرضَة إذ إنّ صِيَغ الجمع في

---

(١٦٥) في سورة مريم، ٤١، ٥٦، نرى أنّ إبراهيم وإدريس (الذي يكون قد عرِّف على أنّه أخنوخ Hénoch وليس Esdras) قد وُصفا كلّ واحد منهما بأنّه «كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا»؛ ليس من المؤكّد أن يكون معنى هذه الجملة هو «النبيّ الذي لا يقول الكذب»، أو «الذي لا يكذب مطلقًا»، وحتّى «الذي لا يملك القدرة على الكذب»؛ إذ إنّ كلمة «صِدِّيق» هي أيضًا لفظة مُقتَرَضة ربّما وقع استيرادها من الآراميّة «زْدَق» التي تُفيد «الصّادِق» أو «الوَرِع»؛ ولعلّه يوجد إذن في هذه الحالة اقتراض مزدوج؛ وفي استعمال متأخّر أكثر نرى أنّ أمّ يسوع هي التي توصَف بأنّها «صِدِّيقَةٌ»، سورة المائدة، الآية ٧٥؛ ويوسف أيضًا دُعِي كذلك «الصِّدِّيقُ»، سورة يوسف، الآية ٤٦؛ الاستعمالات الأخرى في سورة مريم تتعلّق بيسوع المسيح (الذي «تكلّم وهو في المهد صبيًّا»)، مريم، ٣٠، إسحاق ويعقوب، في الآية ٤٩؛ موسى يوصف بأنّه كان «رَسُولا نَّبِيًّا»، وهو ما يمكن أن نفهم منه أنّه كان «رسولًا مُخلِصا ومبلّغا»؛ أمّا أخوه هارون فإنّه لم يوصف، في الآية ٥٣، إلّا بكونه مجرّد «نَبيّ»، إسماعيل، وصف هو الآخر بأنّه كان «رَسُولًا نَّبِيًّا» في الآية ٥٤؛ وهذا مُستَغرب لأنّ هذا قد يعني أنّه كان مبلّغًا لرسالة إلهيّة على غرار موسى؛ أمّا الآية ٥٨ فهي تسرد أسماء «الأنبياء» الذين اجتباهم اللّه من بين ذريّة آدم؛ وهذه الآية تأتي كتتمّة لأسماء الأنبياء والرّسل التي وردت في نفس السّورة (يسوع، إبراهيم، موسى، هارون، إسماعيل، إدريس)؛ تضيف الآية ٥٨ لهؤلاء ﴿وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ﴾؛ بالنّسبة لهذا الاسم الأخير يتعلّق الأمر على الأرجح بيعقوب التّوراتي، كُنّي بإسرائيل على إثر صراعه مع اللّه.

(١٦٦) استعمالات كلمة «نبيّ»، إسحاق وحده في الصّافات، الآية ١١٢؛ النبيّ داوود وقد فضّله اللّه وآتاه الزّبور (يُفهم عامّة من هذه الكلمة الأخيرة «المزامير»)؛ في الإسراء، الآية ٥٥؛ الاستعمالات الأخرى لا تذكر نبيًّا بعينه بل تشير إلى وجود أنبياء بين النّاس؛ جاء ذلك مرّتيْن في سورة الزّخرف، ٦، ٧، ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي الأَوَّلِينَ﴾، ولكن هذه الأمم القديمة (الأوّلين) كانت في كلّ مرّة تستهزئ بأنبائها، وهي إشارة مباشرة للمعاملة التي كان يُعامَل بها محمّد من طرف قبيلته المكيّة.

اللّغات السّامية الشماليّة هي أيضًا من نفس النّمط. بينما سنرى في الفترة المدنيّة الظهور المتوازي لصيغة الجمع العربيّة ألا وهي صيغة جمع التّكسير «أنبياء». وهذا يبدو كمؤشّر على استيعاب هذه الكلمة.

القرآن يقتَرِض، وقد لاحظنا ذلك من قبل. ولكن لا يكفي أن نقول ذلك فحسب، بل يجب أن نتساءل ماذا يفعل بهذه الاقتراضات. لقد رأينا للتّو كيف أنّ شخصيّة «النبيّ» البيْبلي لم يقع إدماجها دون إحداث ضرر، أي دون أن تفقد معناها أو تحويله إلى معنى آخر داخل النّص القرآني. ولكن لا يجب أن نغترّ بأنّ هذا المسار الاقتراضي سيتوقّف عند هذا الحدّ بتعلّة أنّ الإسلام كان في بداياته. بل بالعكس، سوف تمتدّ هذه الظّاهرة داخل المجتمعات الإسلاميّة اللّاحقة نفسِها. فهذه المجتمعات، حتّى ولو لم تَبُح بذلك، ستقترض هي بدورها من اللّغات الأخرى. ويمكننا أن نفترض حدوث هذه الظّاهرة كلّما تعلّق الأمر بالتحكّم في علاقات الحاضر بالماضي في إطار تصوُّري وعَقَدي. ولكن هذه المرّة سنجد أنفسنا أمام وضعيّةِ مَن يقترِض من الماضي الذي يدّعي الانتماء إليه في الوقت الذي يقوم بتغييره تغييرًا جوهريًّا. فالقرآن يشكّل في حقيقة الأمر ماضيًا مرجعيًا وولاء. غير أنّه لا يمثّل على الإطلاق الماضي الحقيقي لمعظم الشّعوب التي أصبحت مُسلمِة خلال القرون الثّلاثة الأولى. وهذا لن يحدث دون تداعيات على استعمالات الألفاظ التّي ستخسر معنى وفي نفس الوقت تكتسب آخر، وفي بعض الأحيان بمقدار ملحوظ جدًّا. غداة الخروج من الجزيرة العربيّة سيجد هذا الدّين، وهو في طور التّكوين، داخل الأراضي المفتوحة في مصر والشّرق الأدنى التّربة البيْبليّة الفعليّة التي كان القرآن يذكرها من خلال ماضٍ مُتَخَيَّل. إنّ المصير الذي سيدّخره هذا الدّين النّاشئ لبعض الألفاظ القرآنيّة التي كانت مع ذلك ألفاظًا هامّة سيكون مصيرًا محيِّرًا تمامًا. والحالة التي نتناولها هنا، حالة تعابير «القَصَص الحقّ» تمثّل نموذجًا مفيدًا للغاية. فهي تُظهِر أنّ مسار إعادة القراءة كان مسارًا شاملًا وكانت له عواقب كبيرة سواء على مستوى التصوّرات أو العقائد المرصودة لكي تصبح قيَمًا معياريّة.

من بين الألفاظ الأربعة الرئيسية التي ذكرناها، نرى أنّ «نبأ» اضمحلّ تمامًا تقريبًا تاركًا مكانه للفظة «نبيّ» التصقت بشخص محمّد داخل معنى يجب علينا أن نسبر أغواره في استعمالاته ما بعد قرآنيّة. فكلمة «حديث» عندما أصبحت تعني

«أقوال محمّد»، اكتست معنى خاصًا محا في نفس الوقت جزءًا كبيرًا من مكوّناتها الدّلالية الأصليّة. فقد كانت هذه الدّلالات مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بواقع اجتماعي معقّد كان يروي «ما وقَع». وعندما تكون هناك واقعة حقيقيّة يجب معرفتها، كان من المنتظَر حصول تبادل «للحديث». وكلّ واقعة من هذا النّوع كان من الواجب التّصريح بها لكي تُحفَظ وتسجّل في ذاكرة الجماعة. ولهذا، فإنّ «مُحدِّث» فترة الخلافة قَطَع إذن مع هذا الماضي. فقد كفّ عن كونه «مَن يروي القصص التي تُحفَظ». بل تحوَّل إلى «راوِيَة للأقوال المنسوبة لمحمّد».

ثمّ نرى أيضًا أنّ كلمة «قَصَص» اندثرت في تأديتها لمعنى الحكاية الهّامة. فقد تركت مكانها لبعض الوقت لكملة «قِصَّة»، بمعنى «القصّة المقدّسة»، أساسًا من أصل بيْبلي، التي كانت تُسرَد من طرف راويها الخاصّ، «القاصّ» الذي كان في غالب الأحيان من الذين كانوا حديثي عهد بالإسلام. ويُعتَبر وهب بن منبّه، عن جدارة، كراوية للقصص [أخباري قَصَصي] من هذا الصّنف من الرّواة، وذلك بالرّغم من أنّ اسمه قد يُخفي شخصيّات أخرى من الرّواة يكونون قد لعبوا دورًا مشابهًا لدوره. ولكنّ صِفة «الأخباري» للقصص البيْبليّة خارج القرآن لم تَدُم إلّا وقتًا مُعيّنًا. فقد توقّف دوره التّاريخي بمجرّد أن شرعت العقيدة في بناء نماذجها الخاصّة بها بأسطَرَة ماضيها، وذلك على الأرجح بداية من أواسط القرن الثّامن الميلادي. أصبح من الصّعب على القاصّ أن يُحافظ على بقائه في ظلّ الشّروط الجديدة. كان يتمتّع نسبيًّا بحريّة الكلام مقابل بعض التّرتيبات. فكان كلامه يجعله يتحاور مع الرّب ومع «الأنبياء» السّابقين على القرآن. ولم يكن مجبَرًا على تبرير عِلْمه. كما لم يكن مُجبَرًا على المرور بوساطة محمّد التي بدأ المجتمع الجديد بالكاد يشعر بضرورتها. لقد كان القاصّ للسّرديّات المقدّسة مُهذِّبًا كبيرًا للأساطير ومطوّعًا لها. تقلّصت مكانته بسرعة فائقة ليُصبِح «حَكَواتي»، فأصبح يجوب الشّوارع والأزقّة يروي حكاياته، كلّما سُمِح له بذلك، أمام المساجد أو في ساحات الحواضر الإسلاميّة (١٦٧). ومع

(١٦٧) ليس هناك أيّ شكّ في أنّ جزءًا كبيرًا من إنتاج قُصّاص عصور الإسلام الأولى كان قد أُعيد توظيفه تحت أشكال مختلفة في النّصوص اللّاحقة، ولكنّ هذا لم يتمّ دون إدخال تغييرات في المعنى؛ وهذا الإدماج يمكن أنّه تمّ ضمن أشكال متنوّعة، مثلًا في بعض الأحاديث، في الأخبار (انظر أسفله في هذا الفصل)؛ في بعض الأحيان يظهر أنّ القصّة أُخِذت كما هي؛ ولكنّها تكون موثّقة بسلسلة إسناد؛ كما أنّه بإمكاننا أيضًا أن نفكّر في الأحاديث القدسيّة.

ذلك سيظلّ هذا الصّنف من القصّاصين موجودًا. ولكنّهم سيُجبَرون على التحوّل إلى الوَعظ أو التّذكير وهو دور يقبله المجتمع بسهولة أكبر. لعب عدد من بين هؤلاء الوعّاظ أو المذكِّرين دورَ أيديولوجيّين ملتَزِمين، في أوقات مختلفة، داخل المجتمعات الإسلاميّة المتأخِّرة. فقد واصلوا، وسط هذه المجتمعات، نشر كلام يُفتَرض أنّه مفيد للجماعة. هذا مع أنّهم كانوا بعيدين جدًّا عن السّياق القبلي الذي كان هذا الكلام المفيد ركيزة من ركائزه. هؤلاء الأيديولوجيّون «أصحاب القول الحسن» المنتمون إلى مختلف المذاهب الإسلاميّة وضعوا أنفسهم في خدمة الأحزاب السّياسيّة الدينيّة أو الأنظمة في مجتمعاتهم التي أصبحت مجتمعات معقّدة ومجزّأة[١٦٨].

التّرويج ما بعد قرآني للخَبَر

من بين مجموع التّعيينات القرآنيّة لمعنى «قصّة» التي ذكرناها فإنّ لفظة «خَبَر» هي التي ستتألّق تألّقًا كبيرًا. وهذه اللّفظة لم ترد في القرآن إلّا نادرًا، ثلاث مرّات فقط[١٦٩]. ومع هذا، ستحتلّ في نهاية المطاف كلّ المكان لتصبح تقريبًا اسمًا عامًّا في التّقليد الإسلامي، وذلك لأنّ ما تبقّى من مصطلحات «القصَص الحقّ» إمّا وقع هجرها أو رسكلتها في معانٍ متخصِّصَة أو اندثر بعضها الآخر خلال قرون الإسلام الأولى. من النّاحية الشّكليّة، «الخبر» هو صُنوُ «الحديث» من حيث إنّه يعتمد، مثله تمامًا، ولو وحتّى رمزيًّا، على سلسلة من الإسناد مهمّتها إثبات صحّته[١٧٠]. ويعود

---

(١٦٨) لقد شهدت الفترة العبّاسيّة، سواء كان ذلك في فترة الإمارة أو السّلطَنة، تطوّر نشاط مكثّف للوعّاظ من كلّ حدب وصوب، وبالأخصّ في القرنيْن الحادي عشر والثّاني عشر؛ إذ أصبح الوعظ والخَطابة سلاحًا إيديولوجيًّا وأيضًا سياسيًّا؛ انظر مثلًا نشاط الفقيه الصّوفي عبد القادر الجيلاني (توفّي عام ١١٦٦ م)، أو نشاط الفقيه المتحدِّث ابن الجوزي (توفّي عام ١٢٠٠ م)، انظر بهذا الخصوص دائرة المعارف الإسلاميّة.

(١٦٩) سورة الزّلزلة، الآية ٤؛ سورة محمّد، الآية ٣١؛ سورة التّوبة، الآية ٩٤؛ يتعلّق الأمر بثلاثة استعمالات تدلّ على «قصّة»، انظر أعلاه، الهامش ١٤٩.

(١٧٠) انظر أعلاه، الهامش ٨٣؛ إلّا أنّه يمكن أن نلاحظ، في حالة الخبر، أنّ الإسناد قد يكون مجرّد علامة شكليّة؛ إذ غالبًا ما يُذْكر فقط المصدر المجهول الذي لا تفضي إلى سلسلة إسناد بأتمّ معنى الكلمة؛ فنحن إذن إزاء إسناد يمكن أن نسمّيه بالإسناد المُهمَل؛ وهذا يكون غير مقبول فيما يتعلّق بالحديث النبويّ الذي هو في حاجة إلى الارتكاز على سلسة إسناد كاملة (أو كاملة

استخدامهما وتعميمها على الأرجح إلى فترة متقاربة حتّى وإن كان من الصّعب علينا تحديد أسبقيّة أحدهما على الآخر. من المؤكّد أنّ تعميم هاتين الصّيغتيْن النصّيتيْن لم يتمّ في وقت مُبكّر. وعلى أيّ حال لم يحدث ذلك مباشرة بعد فترة ظهور القرآن كما يزعم التّقليد الإسلامي الكلاسيكي. فتغلّب «الخبر» على «قول محمّد»، إن لم يكن على مستوى المكانة فعلى الأقلّ على مستوى سِعة انتشار استعماله. سيكون مصفوفة من المصفوفات الشّكليّة التي انطلاقًا منها ستُبنى معظم كُبرى النصوص الكلاسيكيّة سواء الدّينيّة منها أم الأدبيّة. إذا اعتبرنا أنّ «الخبر» هو الأسبق في الظّهور فقد يعني هذا أنّه ربّما استُخدِم كأنموذج لشَكْلَنة «الحديث» في حدّ ذاته. فالخبر هو ما يُعطي لنصوص العصور الوسطى طابعها التّحريري الذي يتميّز بتشظّيه في قصص قصيرة جدًّا متلاحقة ومتواتِرة في غالب الأحيان [١٧١]، ولا شيء يُؤالِف بينها، بل نرى أنّ

بأقصى ما يمكن ذلك) حتّى يكون جديرًا بالثّقة ومقبولًا؛ تأتي أسانيد الأخبار دائمًا على هيئة أسانيد جَمعيّة أو فئويّة في حالة ما إذا كانت الرّواية جاءت من مصدر غير مُسلِم: «عن شيخ/شيوخ»، «عن عالِم/علماء من الفُرس»، رجل من «أهل الكتاب»، إلخ؛ باستثناء قدماء أشخاص صارت شبه أسطوريّة في بعض الأوساط على غرار بعض الفلاسفة الإغريق مثل أرسطو وأفلاطون؛ إلّا أنّ هذه الشخصيّات لا تظهر في الكتابات ذات المحتوى الدّيني المباشر؛ وفي الحالة التي يكون فيها الخبر أو الإسناد كاملًا فهو بطبيعة الحال يتوقّف قبل محمّد؛ وإلّا فإنّه يصبح حديثًا؛ وقد كان مستحسنا جدًّا رفع الخبر إلى أبعد ما يمكن كرفعه إلى أحد معاصري محمّد، مثلًا إلى صحابيّ أو مسلِم من الرّعيل الأوّل؛ فإذا كان الأمر يتعلّق بقصّة تُروى من جديد فإنّ الإسناد يتوقّف عند راويها المفترَض على الأقلّ عندما يكون هذا الرّاوي شخصًا معروفًا مثل حالة وهب بن منبّه (انظر أسفله، في هذا الفصل)؛ في الحالات الأخرى (إلّا إذا كان المصدر مُبهَمًا أو جمعِيًّا) فإنّ القصّة لا تُعدّ مقبولة إلّا إذا كانت مسنَدة إلى راوية ثقة؛ ومن الواضح أنّه تمّ اختيار بعض من الصّحابة أكثر رمزيّة من الآخرين لكي يجعلوا منهم رواة لقصص أسطوريّة ما قبل القرآن كابن عبّاس مثلًا، انظر أسفله، الهامش ١٩٣؛ لعلّه من المفيد أن يتمّ تعقّب الشّخصيّات الإسلاميّة القديمة (ما قبل القُصّاص الذين دخلوا الإسلام لاحقًا) بصورة منهجيّة والذين يُفترَض أنّهم نقلوا «القصص التّوراتيّة»؛ ولكنّ هذا العمل الهامّ جدًّا لم يتصدّ له أي أحد بعد؛ لقد وقع الاهتمام كثيرًا بأصول القرآن «البيْبليّة»، وأقلّ بالقصص اللّاحقة وأقلّ أكثر بالظّروف التي حفّت بعمليّة تبنّيها وإعادة صياغتها داخل المجتمعات الإسلاميّة.

(١٧١) إنّ تكرار حديث أو خبر له نفس المتن، ولكن بسلسلة إسناد مختلفة، هو أسلوب من بين الأساليب التي كانت مستعملة في القرون الوسطى للتّأكّد من صحّة هذه النّصوص؛ وهذه الشّهادات المتعدّدة تُعرف في الاصطلاح الفنّي لعلم الحديث بكلمة «تواتر»، بمعنى مجيء الشّيء على أثر من سبقه، أو جاء على عقبه وتْرًا وتْرًا أي فردًا فردًا (انظر لفظة «Hadith», *Encyclopédie de l'Islam*).

كلّ قصّة منها تقدِّم نفسها على أنّها الأصحّ بفضل مصدر شفوي. وهذا الأخير يبدو أنّه مكمَن الإعلان الأوّل لكلام تنتقل حقيقته اللّازمنيّة عبر الإسناد باتّجاه المستَقبل. أمام هذه الأسبقيّة المتجذِّرة تنحو شخصيّة مؤلِّف الكتاب نحو الاضمحلال التّام[١٧٢]. وحالما سيفرض الخبر نفسه في شكله الكلاسيكي، نلاحظ أنّ قليلًا جدًّا من النّصوص ستقدِر على الإفلات من سيطرته المباشرة أو غير المباشرة[١٧٣]. سيُحكِم قبضته على تفاسير عصور التّدوين بقدر ما سيُهيْمِن على المصنّفات التّاريخيّة تقريبًا إلى الفترة المعاصِرة ما عدا بعض الاستثناءات النّادرة. فبَين الخبر الذي أصبح المعيار الذي يحتلّ ميدان المقدَّس والخبر في الحقل الأدبي الذي، من خلال حكايات تافِهة، صار ضامنًا المعرفة على لسان العرب، وعلى أشكال ومحتويات تعابيرهم الشّعريّة والبلاغيّة، قبل أن يتوسّع ليشمل مواضيع أخرى، بين هذين الشّكلَيْن من الخبر ليس في مقدورنا تحديد أيّهما على وجه الدّقة الأقدم من الآخر أم أنّ كليهما يتنزّلان في نفس الزّمن من حيث توقيت انطلاقة استعمالهما. ما نعرفه فقط، وهو ما نعاينه في النّصوص، هو أنّ الخبر، في كلتا الحالتيْن، سيرتقي إلى لعب الدّور الرّمزي، دور «الحارس والضّامن للماضي». سيكون الوسيط المتميِّز وحتّى شبه الحصري لإنتاجات الخيال المنمَّطة في مجتمعات الخلافة بداية من العصر العبّاسي. فهذا هو الشّكل الذي يقع اللّجوء إليه ما إن يقع اختيار قصّة وإدراجها في المدوّنات الضّخمة التي تريد الاعتقاد بأنّها من خلاله، أي الخبر، تعود إلى حقيقة ما جرى منذ بداية الزّمن وظهور الخليقة. هذا على الأقل ما كان

(١٧٢) وظيفة مؤلِّف تستحقّ أن تكون موضوع دراسة في ظلّ هذه السّياقات الخاصّة؛ إذ يمكن أن نتساءل ما إذا كان دوره يذهب إلى أبعد ممّا يبدو عليه، أي مجرّد وسيط أو جامع للأخبار.

(١٧٣) يمكن أن يكون من المفيد وضع لائحة للكتُب والأصناف الأدبيّة التي لا تخضع لهيمنة الخَبر (وبطبيعة الحال يكون الخبر متشابكًا مع الحديث أو مع الاقتباسات القرآنيّة)؛ يبدو أنّ الأمر يتعلّق، من النّظرة الأولى بالرّسائل، وببعض المؤلّفات الفنيّة أو تلك التي تستدعي مشاهدة عينيّة من طرف المؤلِّف نفسه، ككتب الرحّالة، وكتب الرحّالة الجغرافيّين أو كُتّاب الدّواوين، مؤلّفات فلسفيّة تعتمد على تطوير الحجج والبراهين، أو مجالس مساجلات الأدباء والشّعراء في الأماكن الخاصّة أو في بلاط الحكّام؛ في مؤلّفات أخرى (بالخصوص كتب ما بعد كلاسيكيّة التي تعتمد على تقليد موجود ومُعترف به)، نرى أنّ الأخبار تختفي جزئيًّا عندما يضطرّ المؤلِّف إلى تركيز مادّته أكثر كما هو الشّأن في بعض كتب الطّبقات؛ غير أنّها تظهر فيها كلّما دعت الحاجة إلى ذلك.

التصوُّر السّائد لدور ووظيفة الخبر. إلّا أنّه، حتّى الآن، يكون من الصّعب تحديد بكلّ دقّة الظروف التّاريخيّة التي نشأ فيها. فالتّقليد الدّيني يشكّل عقبة للتّعرف على ذلك. فمنذ تبلور هذا التّقليد وتشكّله، في العصور الوسطى، سعى دائمًا إلى السّيطرة على الميدان وملئه مفترِضًا مسبقًا أنّ أصوله تترسّخ في ديمومة أسطوريّة لا تقبَل بقطيعة أو نكران تجاه ماضٍ مُؤسِّس تدّعي أنّها تنتمي إليه. ومن هنا الصّعوبة الفائقة التي تعترضنا كلّما حاولنا اختراق القناع الذي يُخفي به وَجْه تاريخه.

إنّ الجذر «خ/ب/ر» يظهر في القرآن منذ الفترة المكّية. ويأتي بالأساس صيغة صِفة مشبّهة تدلّ على الثُّبوت واسم الفاعل «خَبِير»(١٧٤)، والخبيرُ بالشَّيءِ «العالم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر». فالخبير إذن هو ليس فقط مَنْ يروي تفاصيل دقيقة، بل أيضًا مَن يقوم بمعالجة الخبر وبيانِهِ، وتجربَتِهِ وامتحانه، وألمَّ بكيفيَّةِ وصفِهِ على الحقيقةِ. يظهر اللّفظ في السّور المكيّة التي كانت تحتوي على «قصص الأنبياء» أو مواضيع بيْبليّة مثل موضوع البعث والقيامة. غير أنّ هذه التّسمية القرآنيّة لها خاصيّة هامّة تتمثّل في كونها لا تنطبق إلّا على اللّه. والاستثناء الوحيد يوجد في نهاية الآية ٥٩ من سورة الفرقان. وهي الآية التي تتحدّث عن خلق السّماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيام ثمّ استواء الرّحمن على العرش. ومَن كان لا يُصدِّق بحقيقة ذلك فليسأل خَبيرًا. وهذا لا يمكن أن يُشير، في السّياق المكّي، إلّا إلى مُختَصّ في «الكِتاب»، النّصوص البيْبليّة، الذي سبَق أن تلقّى وحيًا نبويًّا، وبمعنى آخر، يتعلّق الأمر بحَبْر يهودي(١٧٥). إنّ التّسمية القرآنية «خبير»، كصفة من

---

(١٧٤) وردت لفظة «خبر» ٤٥ مرّة؛ ما ورد منها في الآيات المكيّة، ما عدا تلك التي تبدو أنّها الأكثر قدمًا (انظر أسفله)، تنتمي إلى فترة قصص القرآن التّوراتيّة؛ وأقدم ما جاء منها لعلّه ذاك الموجود في سورَتَي العاديات، ١١، والمُلك، ١٤؛ هناك ١٤ مرّة أخرى ذكرت فيها كلمة «خبر» قد تكون آيات مكيّة جاءت في فترة متأخّرة أكثر (فاطر، ١٤، ٣١؛ سبأ، ١؛ لقمان، ١٦، ٢٩، ٣٤؛ النّمل، ٨٨؛ الفرقان، ٥٨، ٥٩؛ الإسراء، ١٧، ٣٠، ٩٦؛ هود، ١، ١١١)؛ والتّسع والعشرون مرّة الباقية قد تكون مدنيّة.

(١٧٥) انظر أعلاه، الهامشين ٦٤ و٨٦ بخصوص أنّ «بني إسرائيل»، من خلال أحبارهم وعلمائهم، يستخدمهم محمّد كمرجع، بواسطة القرآن، ضدّ قبيلته؛ حينها تكون العلاقة مع الدّيانة اليهوديّة بشكل واضح علاقة وهميّة؛ وستنعكس هذه العلاقة ما إن يترك الحضور المتخيَّل لـ«خبير إسرائيل» مكانه للمجابهة الحقيقيّة مع الدّين اليهودي في المدينة؛ إنّ هذا الاستعمال لكلمة

صفات اللّه، تأتي غالبًا ملازمة لاسم ثانٍ من أسماء اللّه[176]، وهي «لطيف»، «حكيم»، «بصير»، «عليم»[177]. في الاستعمالات القرآنيّة الأخرى، يوصَف اللّه بأنّه «خبير» بمعنى العليم بسرائر عباده وضمائر قلوبهم وبكلّ ما يعملونه ويكسبونه من حسن وسيّئ[178]. فكلّ شيء سيُحسب لهم أو عليهم يوم القيامة وقبل كلّ شيء ما ارتكبوه من ذنوب[179]. وفي هذه الحالة، فإنّ اللّفظ يشتمل بلا منازع على بعد رؤيَوي. ما يجب الاحتفاظ به بخصوص هذا اللّفظ القرآني ليس إذن المعنى العادي «تجربة» كما كان من الممكن أن نستخلصه تلقائيًا انطلاقًا من المعنى الحالي للفظة «الخِبرَة». فمن الهمّ جدًّا ألّا نخطِئ في الفترة الزمنيّة وفي القراءة. فاللّه ليس «مجرِّبًا» متمرِّسًا. إنّه هو «الخبير»، العالِم بكلّ شيء.

«خبير» في علاقة مع الوحي هو الخرق الوحيد لمعنى هذه الكلمة التي لا تتعلّق إلّا بشؤون الإنسان؛ خلافًا للفظة «نبأ» (انظر أعلاه، الهامش ١٥٧)، فإنّ لفظة خبر القرآنيّة لا يقع أبدًا ربطها مع الخارق للطّبيعة؛ صحيح أنّ العمل المقصود هنا هو عمل إنسانيّ بحت بما أنّ الأمر يتعلّق بـ«تفصيل» نصّ الوحي؛ فلا يمكن الخلط بين الخبير بأفضل قراءة لهذا النّص وبين النبيّ.

(١٧٦) اقتران اسميْن سماويّين يرد ٨ مرّات في الآيات المكيّة و٩ مرّات في الآيات المدنيّة؛ خارج هذا الاستعمال المزدَوَج فإنّ الصّيغة الأكثر تواترًا هي تلك التي تقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.

(١٧٧) تشكّل هذه الصّفات ما سيُطلق عليه لاحقًا «أسماء اللّه الحسنى» (انظر دائرة المعارف الإسلاميّة تحت هذا الاسم)، وذلك انطلاقًا من مقاطع قرآنيّة تدعو لتسميته بتلك الاسماء، في السّورتيْن المكيّتيْن، طه، ٨: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾؛ الإسراء، ١١٠: ﴿قُلِ ادْعُواْ اللَّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾؛ في السّورتيْن المدنيّتيْن، الأعراف، ١٨٠: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾؛ الحشر، ٢٤: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾؛ يمكننا أن نتساءل ما إذا كانت هذه الدّعوة لتسميّة اللّه بأسمائه الحسنى هي حقيقة تعود إلى الفترة المكيّة أم أنّ الأمر يتعلّق بإدراج مدنيّ؛ لقد وردت أسماء اللّه الحسنى المذكورة أعلاه على التّوالي: لطيف، ٧ مرّات؛ حكيم، ٩٨ مرّة يبدو بعضها قديمًا جدًّا (٣٥ استعمالًا جاءت مقترنة بلفظة «عليم» وأربعة بلفظ «خبير»؛ واللّفظة المقترنة بها الأكثر تواترًا هي «عزيز»، ٤٧ مرّة)، بصير، ٥١ استعمالًا خمسة منها جاءت مقترنة بكلمة «خبير»، عليم، ١٦١ استعمالًا أربعة منها وردت مقترنة بكلمة «خبير» (تواتر الصّفة المضاعَفة «عَلِيمٌ خَبِيرٌ» ضعيف بسبب التّكرار؛ فاللّفظة «عليم» تتضمّن فعلًا صفة «خبير»؛ هذه الأسماء التي حصرها حديث نبويّ في ٩٩ اسمًا (الاسم المائة هو «الاسم الخفيّ» للوحدانيّة) سيقع تناولها في فصول مختلفة من مصنّفات فترة الخلافة (من كتب تفسير، وحديث نبويّ، وفقه وتصوّف).

(١٧٨) وهي إجمالًا الصّيغة المتواترة أكثر وقد جاءت في الآيات المكيّة ثلاث مرّات فقط (بما فيها الآية ٢٩ من سورة لقمان ﴿وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾)، ولكنّها وردت ٢٠ مرّة في الفترة المدنيّة.

(١٧٩) سورة الإسراء، ١٧ ﴿كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾.

قبل أن يدخل في المعرفة الإلهيّة كان «الخبر» ينتمي إلى «العِلم» القَبَلي. في معناه الأصلي هذا «العلم» القَبلي يتمركز حول قفاية الأثر والعلامة والدّليل. والعَلَم، من نفس جذر (ع/ل/م) هو «المَنَار»، شيء يُنصَب في الفلوات تهتدي به الضّالة. فالعلم القَبَلي هو قبل كلّ شيء علم التَنقُّل في الصّحاري والبراري. وما المعرفة بالأنساب والأحلاف، المطلوبة جدًّا في هذه الأوساط، إلّا ضربٌ من ضروب هذا العِلْم. وهو يتناوَل علاقات القبائل وتشابك بعضها ببعض. كما أنّه علم، على غرار علم الدّراية بمسالك الأرض ودروبها، يتطلّب شحذ الذّاكرة ويتقدَّم الفِعل ويُعِدُّ له. وينطبق الأمر نفسه على ما يمكن أن نسمّيه «اقتفاء أثر المصير»، أي ما يُعبَّر عنه بلفظة «غَيْب»(١٨٠). ولكنّ الخبر لا يستطيع أن يكون الوسيط في هذا النّوع من المعرفة. فقد كان العرب يلجؤون، للتّعاطي مع هذه الحاجة الخاصّة، إلى الاستعانة بأساليب كالكهانة والنّبوءة، وقراءة شتّى ظواهر الطّبيعة(١٨١). وسيبذل الوحي القرآني قصارى جهده لمَحْو هذه الأساليب وإبطالها. بالفعل، سنرى في القرآن أنّ معرفة المصير ستصبح حصريًّا من مشمولات اللّه وحده(١٨٢). وبطبيعة الحال، ستعود هذه الأساليب في أشكال أخرى أُلبِست أثوابًا جديدة، هذا إن كانت بالفعل قد توقّفت عن الوجود في يوم من الأيّام.

كان الخبر، «النّبأ الصّادق»، المنقول بكلّ ضبط وأمانة، يشكّل بوضوح عنصرًا أساسيًّا تقوم عليه المعرفة في عالَم القبائل. فقد كان سيّد القبيلة يستطيع التحرّك واتّخاذ القرارات الصّائبة لأنّه كان يمتلك النّبأ الصّحيح ويتحكّم في الخبر. وهذا

---

(١٨٠) بخصوص هذه اللّفظة، انظر أعلاه في هذا الفصل، وكذلك الهامشيْن ١٥٥ و١٥٧.

(١٨١) في هذا الموضوع، انظر توفيق فهد، في الطّبعة الجديدة غير المنقّحة، *La divination arabe* (أطروحة دكتوراه سنة ١٩٦٦)، Paris, éd. Sinbad, 1987؛ نجد في هذا العمل قائمة كاملة للمصطلحات وطرق العرافة العربيّة؛ ونحن لا نجاري المؤلّف في استقراءاته المتعدّدة بحثًا عن أصول ساميّة وغيرها والتي تظلّ بعيدة جدًّا عن المجال الذي يتناوله بالبحث [تُرجِم هذا الكتاب إلى العربيّة تحت عنوان «الكهانة العربيّة قبل الإسلام»، دار قَدْمُس للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧]؛ انظر أيضًا كتابًا أكثر حصريّة وأكثر تركيزًا على «السّحر الشّعبي» في العصر الإسلامي: Edmond Douté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1er éd. Alger, 1908, réed. Adrien Maisonneuve, 1984, Paris.

(١٨٢) انظر أعلاه الهامش ١٨٢ حول علاقة اللّه بالغيب.

على ما يبدو ما يقوله القرآن، من خلال الأوصاف المزدوَجة التي يصف بها ربَّه بالتّرادف مع صِفته بأنّه «خَبير»[١٨٣]. يمكن أن نلاحظ أنّ كلّ الصّيَغ التي يستعملها القرآن للإشارة إلى اللّه كان في مقدورها فعلًا أن تنطبِق تمامًا على شخصيّة قبَليّة كانت تتحمَّل أعباء عشيرتها. فكان من اللّازم أن يكون سيّد القبيلة «ثاقب النّظر» فيما يتعلّق بكيفيّة التصرّف في الظّروف الصّعبة والخطيرة. فقد كان من الواجب أن يكون «حليمًا» وكريمًا مع أهله، ومع حلفائه وحتّى مع أعدائه إذا ما طَمع في كسبهم إليه. وهذا ما سيقوم به محمّد ويُظهِره، في عدّة مناسبات، طوال الفترة المدنيّة. وفوق كلّ هذا، كان عليه أن يتحلّى بخصال الحَكم العادل بين النّاس. وقد كانت هذه إحدى القواعد الجوهريّة للنّظام القَبَلي، وهو ما يمكن أن نُطلق عليه «الحكْمة القبَليّة»، والحكيم ليس له معنى آخر غير هذا المعنى. وربّ القرآن لا يتفوّق في حقيقة الأمر على سيّد القبيلة إلّا بتركيز كلّ هذه المزايا والشّمائل في ذاته إلى درجة من الواضح أنّه أصبح يُرى بمثابة قوّة تتعالى على القوى الإنسانيّة. ولذلك لم يُقَل عنه إنّه «عالِم»، بمعنى «العارف»، بل «عَلِيم»، وهي صفة تُستَعْمل للمبالغة. فهو «مَجْمَع العِلم»، «العالم بكلّ شيء»[١٨٤]. ولكن بالأخير، وباستثناء اشتراكهما فيما هو طبيعي وما هو خارق للطّبيعة، فإنّ الفرق بين الذّات الإلهيّة وشخصيّة سيّد القبيلة إنّما هو فارق في المستوى فقط. فنحن نعلم، حسب المعتَقد القرآني ثمّ الإسلامي فيما بعد، أنّ الإنسان لا يمكن أن يُرى على صورة اللّه. بل يمكن أن نعكس المعادلة، فنقول بأنّ اللّه هو الذي يمكن أن يُرى على صورة الإنسان من حيث خصائصه وقُدُراته، وهذا على الأقلّ حسب ما يفيد به المعتَقَد الأصلي.

---

(١٨٣) نلاحظ أنّ لفظ «خبير»، في الاستعمالات القرآنيّة، لا يوضع أبدا في علاقة مع «الغيب» ولا يتعلّق إلّا بشؤون البشر.

(١٨٤) الجذر «ع/ل/م» الذي يُحيل إلى «العِلم» القبَلي متواتر بوفرة كبيرة في القرآن (عدّة مئات من الاستعمالات الاسميّة والفعليّة)؛ فيما يخصّ اللّه فإنّ اللّفظة تحيل أيضًا إلى «عِلْم بالغيب» (وردت الكلمة ٢٠ مرّة بشكل صريح من أصل ٥٠ مرّة جاءت في علاقة بلفظة الغيب تتعلّق بالعلم الإلهي؛ فحتّى عندما لا تُذكَر الكلمة مباشرة، فتكون دائمًا مضمَرة، فإنّ البشر يقع تحدّيهم في عدّة مناسبات بالإتيان بمثل هذا العلم)؛ وهذا ما يجعل من العلم الإلهي علمًا شاملًا يجمع بين الطّبيعتَيْن.

كلّ هذه الألفاظ الأوّليّة، وبعيدًا عن قيمة استعمالها الاجتماعيّة، والتي تبني تصوُّر الجماعة وتصوُّر فعْلها، غالبًا ما تتجذّر في طبقة تحتيّة أكثر عمقًا وربّما أكثر حيويّة أيضًا. وهذا المجال، الذي يمكن أن نطلق عليه أعماق التصوُّر، يكون عادة مرتبطًا بالأرض وموارد العيش التي تمنحها. وهذه بالتّحديد هي الحالة هنا. فقبل أن يؤدّي معنى الخبر الصّحيح الذي لا يخيب، يمكننا الرّجوع إلى كلمة «خَبْراء»، وهي من نفس الجذر، التي تفيد «شجراء في بطن روضة يبقى فيها الماء إلى القيظ وفيها ينبت الخَبْر، وهو شجر السدر والأراك وحواليها عشب كثير». ونحن نعرف أنّ هذه النّباتات تنتمي إلى أكبر أشجار الصّحراء البريّة. وهي تمثّل ميزة مزدوجة إذ هي بالإضافة إلى كونها أشجارًا مثمرة، فهي أكثر من ذلك توفّر ظلًّا لا تبخَل به أبدًا على كلّ من يلجأ إليها من الجحيم المحيط في عزّ قيظ الصّيف. ومن ناحية أخرى، فإنّ السّدرة بظلّها الوافر تُعدّ من بين أشجار الجنّة القرآنيّة[١٨٥]. فحتّى وإن كان مثل هذا المعنى لا يتجلّى بالضّرورة على مستوى الوعيّ البيّن، فليس هناك من شكّ في أنّه كان مع ذلك حاضرًا، بشكل من الأشكال، في لغة القبائل التي تبلور فيها القرآن. ونحن لا نرى كيف يمكن لتصوُّرات بُصِمت إلى هذا الحدّ بمفهوم كان ملتصقًا بأرض معيَّنة أن تكون قد خرجت من محيطها وسافرت محتفظة في غضون ذلك بمعناها الكامل. أكان بإمكانها، دون أن تَهلَك أو تفقد روحها، مغادرة التّربة المناسبة التي سمحت لها بأن تُتصوَّر، على الأقل عندما كان الرّابط الذي يشدّها إلى هذه التّربة رابطًا قويًّا وخصوصيًّا. ومن المرجّح أنّ يكون «الخبر»، في الاستعمالات اللّاحقة، قد فقد نهائيًّا جزءًا ممّا كان يشكّل بالنّسبة له نوعًا مّا مرجعًا سريًّا. إلّا أنّه لم يقع أبدًا إلى حدّ السّاعة دراسة هذا النّوع من ظاهرة الإدراك الدّلالي من خلال

---

(١٨٥) حول الأشجار الفردوسيّة، انظر الهامش ٢٩؛ «سدر/سدرة» في سورة الواقعة، ٢٨ (الحديث عن «سِدْرٍ مَّخْضُودٍ»)؛ النّجم، ١٤، ١٦ (الحديث عن فضاء قرآني أرضي اعتبره التّقليد اللّاحق بمثابة فضاء فردوسي، من خلال أسطورة «معراج محمّد»)؛ سورة سبأ، ١٦) قصّة العقاب الذي سلّطه الله على قوم سبأ: فقد بدّل الله الجنّتيْن اللّتيْن كانتا في بلادهم [إذ «كَانُوا فِي نِعْمَة وَغِبْطَة فِي بِلَادهمْ وَعَيْشهمْ وَاتِّسَاع أَرْزَاقهمْ وَزُرُوعهمْ وَثِمَارهمْ» يقول ابن كثير] إلى جنّتيْن ذات أشجار يابسة ثمارها مُرّة وصفها المفسّرون أنّها تتمثّل في «شَجَر الْأَرَاك وَالطَّرْفَاء وَالسِّدْر ذِي الشَّوْك الْكَثِير وَالثَّمَر الْقَلِيل» [تفسير بن كثير] وهو ما يُنذر بما سيتعرّضون له من شظف العيش وشحّ موارد رزقهم وذلك بسبب كفرهم وشركهم بالله).

تحويلاته، وانقطاعاته وإعادة تأويلاته، وذلك في شموليّة تاريخ المجتمعات والمعتقدات. سنقتصر إذن هنا على توفير معطيات المشكل، بما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، دون أن نخلص إلى استنتاجات متسرِّعة، ودون أن نقدّم أجوبة نهائيّة. وهذا من شأنه أن يجبِرنا أن نسافر على الدّوام بين ماضي اللّغة وحاضرٍ هو حاضرُ لحظة التّصوُّر التي نتحدّث عنها. غير أنّنا لا نستطيع على الإطلاق فعل ذلك بطريقة مختلفة عندما يتنزَّل الحاضر في ديمومة وهميّة ويقدّم نفسه بمثابة تعبير لماضيه.

لقد جرت العادة على اعتبار أنّ كلّ «خَبر»، انطلاقًا من أساليب استعماله في مجتمعات الخلافة، يشتمل على مُحتوى «تاريخيّ». ومع ذلك، فإنّ الآليّة المعقّدة جدًّا لنصوص من هذا النّوع كان عليها أن تجلب انتباهنا إلى الطّابع المركَّب والوهمي لهذه النّصوص وتجنّبنا بذلك أن نعتبرها شواهد احتفظت بها ذاكرة نُقِلت إلينا مُوثَّقة كما ينبغي عن ماضٍ غَبَر واندثر. بعض مُتون الخبر ترد قصيرة غاية في القصر. متون أخرى نجدها أكثر طولًا وتشكّل قصّة بأتمّ معنى الكلمة. وهي تشهد بكلّ تأكيد على وجود نَصْنَصة textualisation سابقة. فحتّى لو كانت مَسْرحَة القصّة تقدِّم لنا أشخاصًا من الفترة النبويّة، فإنّ ذلك لا يعني بالضّرورة أنّنا إزاء قصّة تعود إلى تلك الفترة. فمصدر أو مصادر هذه النّصوص القصيرة جدًّا ليست قابلة على العموم للتّأريخ ولا للتّشخيص. ولكن من المرجّح أن تكون العناصر المُدرجة فيها بهذه الطّريقة قد جاءت من قصّة سابقة أو من نسخ لحكاية شفويّة أو أيضًا من تعليم شفوي. يمكن الاعتقاد أنّ من بين القصص والخطابات التي أُعيدَت صياغتها على هذ النّحو والتي انتقلت سواء إلى الأحاديث النّبويّة أو إلى الأخبار، يوجد جزء لا يُستهان به من الحكايات المتعدِّدة قام القُصّاص المسلمون الجدد، «رُواة (أو مُفسِّرو) القِصص المقدّسة» في أحقاب الإسلام الأولى، بنقلها وفي نفس الوقت إعادة ابتكارها على الدّوام.

هناك جزء من المخزون القديم، الذي يستحيل تقييمه في تعقيداته وتعدّد أصوله، يكون قد انتقل إلى الكتابات «تحت ضمانة» الخبر والحديث النّبوي. يمكن لنا بالتّأكيد اعتبار هذه الكتابات كمُمَثِّل للنّصوص التي هي على الأقلّ من جيل ثانٍ،

وذلك شريطة أن نتعرَّف على المراحل الانتقاليّة التي لا نعرف عنها الآن أيَّ شيء يُذكر وحتّى إن كانت قد وجِدت أم لا. وفي هذا الصدد، كان على هذا المخزون القديم أن يخضع للشّروط الجديدة للقراءة التي كانت تفرضها ذهنيّة ومعتقدات السّاعة. إذ لا يتمّ فقط تحويل هذا المخزون داخل إطار جديد بل يقع التحكُّم فيه وتطويعه ليتلاءم مع السّياق الرّاهن. ومبدأ التحوّل هذا لا يمكن أن نشكّ فيه حتّى ولو أنّنا نظلّ عاجزين على أوسع نطاق على إثباته في حقائق النّصوص. إنّ المسارات التي أدّت إلى إعطاء مُتون الخبر والحديث الشّكل والمحتوى اللّذين احتفظت لنا بهما مجلّدات التّفسير، والتّاريخ، والأدب لأولى فترات الخلافة العبّاسيّة بين القرنيْن التّاسع والعاشر الميلاديّين، هي مسارات كُتِب عليها حتمًا أن تظلّ لُغزًا لا يمكن اختراق أسراره. يجب علينا على الأقلّ أن نعي جيّدًا الإشكاليّة التي تطرحها الأصول المعقَّدة لهذه المدوّنة حتّى نتمكّن من إثارة التّساؤلات اللّازمة ومن ثمّة السّماح لنا بمعالجتها آخذين بعين الاعتبار هذه الأصول المتداخلة تداخلًا شبه محتوم. فإذا أردنا محاولة حلّ رموز هذه النّصوص مُبهَمة، أو على الأقلّ مقاربتها بطرقة أفضل، علينا أن نقتنع بالكفّ عن محاولة التّمييز داخل هذه النّصوص بين ماضٍ أصيل موثوق منه وبين ماضٍ مُتأسْطِر. قد يكون من الأجدر المراهنة على أسْطَرةٍ شاملة لهذا الماضي ثمّ الانخراط في درب البحث ورصد أساطيره الرّئيسيّة. وهذا موضوع طويل وعريض. ولا يمكنه أن يظهر هنا إلّا كمشروع يجب العمل عليه في المستقبل. سنقتصِر على الإشارة إلى بعض التصوّرات الأسطوريّة التي يبدو أنّها تتداخل مباشرة مع ما يمكن ان نحاول إعادة بنائه انطلاقًا من القراءات القديمة للقرآن وفي فترة النبوّة في سياقٍ قَبَليّ. وهذا بطبيعة الحال من شأنه أن يطرح مشكلة الفضاءات الاجتماعيّة التي احتضنت هذه القراءات وفي نفس الوقت أرغمتها على البروز إلى العَلَن.

كم هو مُحيِّر مصير الكتابات القروسطيّة في بلاد الإسلام. فالكتابة تبدو وكأنّها مجرّد طريقة لمواصلة القول لا غير. فلا يوجد أيّ نصّ من هذه النّصوص، مهما كان موضوعه ومهما كان النّوع الأدبي الذي ينتمي إليه، لا يكون مسبوقًا بكلام كان قد قيل. طوال قرون، لن نرى وجودًا لكتابة يتعدّى طولها مُدَّة خطاب. وهذه الآليّة

لا يمكن لها إلّا أن تُفرِز تفكيرًا مُتشظّيًا شأنه شأن بوزل puzzle ضخم لا غاية من ورائه سوى تركيب قطعه وإعادة تركيبها على الدّوام. فلا وجود لمؤلّف لا يكون بدوره راوية قبل كلّ شيء. فالخبر كان في الأصل، في المجتمع الأوّل، هو فعلُ القَول. وستسعى الأجيال اللّاحقة جاهدة لمواصلة الاعتقاد بأنّه من الواجب إنْطاق النّص الذي نكتبه. في المجتمع الشفهي الذي ينحدر منه القرآن، كان على القول المصرّح به والمرصود للحفظ في الذّاكرة أن يكون قادرًا على الإفصاح فورًا على معناه الخاصّ به. ولم يكن هذا القول أبدًا بعيدًا جدًّا عن القول المَهيب الذي يُلفظ في المواثيق أو أثناء القَسَم. وبمجرّد أن يُلفَظ فإنّ هذا القول يصبح ثابتًا لا يمكن تغييره أو العودة فيه. يبقى على ما هو عليه، لذاته وإلى الأبد ما دام قد وقع التلفّظ به وسمعه الجميع. وقبل أن يستحوذ عليه القرآن، كان هذا القول مقدّسًا مُسبَقا. نحن الآن في عصر على النّقيض من ذلك. فانطلاقًا من النّشر المُعمَّم للكتابة وكذلك الخطاب أصبح يُمارَس ضرب من الشّفويّة غير متماسك في الغالب، إذ هو يفضي إلى التّقليل من قيمة المعنى، إلى تمييعه في إسهاب لفظي، وحتّى إضاعته. كما لو أنّ مجتمعات الشّفاهة في الطّرف الآخر من طيف الخطاب المُتَلقّى، على النّقيض تمامًا لما أصبحنا عليه نحن اليوم، لم تكن قادرة على تلقّي المعرفة إلّا القول الثّقيل. وهذا بكلّ تأكيد السّبب في أنّه يبدو من الممكن، فيما يخصّ هذه المجتمعات، أن نقتفي بسهولة أثر تصوّراتها ومعتقداتها انطلاقًا من الكلمات البسيطة التي كانت تتلفّظ بها.

٥

نصوص تاريخ مقدّس وسياقات الخلافة

حتّى نوضِّح أكثر ما قلناه آنفًا فيما يتعلّق بتحوّلات المعنى وبناء ماضٍ مُتَخيَّل في صلب المجتمع العبّاسي، بداية من نهاية القرن الثّامن الميلادي، سنقدِّم ونشرح العديد من هذا النّمط من النّصوص الهستوريوغرافيّة التي تتناول الفضاء المكّي من البدايات المبكّرة. وفي كلّ الحالات يتعلّق الأمر بأخبار يأتي في مقدِّمة كلّ واحد منها إسناد قد يطول أو يقصُر. بعض من هذه الأخبَار لها أساس قرآني، وأخرى لا؛ بعضها يحمل طابعًا بارزًا يدلّ على انتمائها إلى عصر القصص البيْبليّة التي كان يرويها مَن اعتنقوا الإسلام من اليهود والنّصارى. نرى مثلًا أنّ وهب بن منبِّه ساهم بقوّة في نقل بعض القصص. وهناك قصص أخرى، بالرّغم من أنّها من نفس الطّبيعة، قُدِّمت على أنّها تعود أسطوريًّا إلى صحابة محمّد. وهؤلاء يظهرون في هذه القصص في دور كبار المفسّرين للنّصوص المقدّسة، حتّى عندما تكون هذه النّصوص التي يَروُونها لا تنتمي للقرآن. في الغالب الأعمّ يبدو أنّ مصدرها يجب بالأحرى ربطه بالقراءات «المِدْراشِيّة» للمدوَّنة البيْبليّة. وهذه النّصوص، قبل أن تُصاغ وتتوثَّق في شكل خَبر، تكون قد مرّت على الأرجح بعمليّة الفرز وإعادة تحرير القصّة التي حصلت في عصور الإسلام الأولى. يمكننا أن نتصوَّر حينئذ أنّنا نشهد أوّل مَحوٍ للماضي الحقيقي وفي نفس الوقت امتلاك العقيدة بمعنى تقنينها وتنميطها تنميطًا إسلاميًّا. ونجد قصصًا أخرى يبدو أنّها تنتمي إلى شرائح إنتاج أسطوري متأخِّرة جدًّا. وهذه الشّرائح تكون قد تطابقت مع ما فعلته مع بعض التّأخير شعوب دخلت الإسلام، كما كانت الحال مع الإيرانيّين. إذ يظهر أنّ تأقلمهم مع الإسلام كان وئيدًا أكثر من تأقلم شعوب الشّرق الأوسط، وذلك على الأقل بحكم أنّهم لم يكونوا

منتمين، لا من حيث اللّغة ولا المرجعيّة الثّقافيّة، إلى العالم الذي يمكن أن نسمّيه السّامي-البيْبلي. بالتّأكيد، هناك تَلاقُحات ثقافيّة كانت قد حدثت منذ زمن طويل بين الشعوب الإيرانيّة والعالم الشّرق أوسطي وحتّى مع العالم الإغريقي. فقد كانت هناك منذ قرون جماعات يهوديّة تقطن في تخوم الإمبراطوريّة الإيرانيّة(١٨٦). كما أنّ المسيحيّة النسطوريّة كانت قد ترسّخت بقوّة هناك واستطاعت أن تكسب العديد من الأتباع. ومع ذلك، لم يكن كلّ هذا من شأنه أن يُزعزع في العمق الأساس الهندو-إيراني الأصلي.

في عرض هذه القصص المتتالية، فضّلنا تتبُّع الكرونولوجيا الأسطوريّة التي تستخدمها المصنَّفات الهستوريوغرافيّة في القرون الوسطى. فهي تبدأ بخَلْق العالَم وتمتدّ إلى عصر ظهور النبيّ محمّد الذي أصبح عصرًا مؤسِّسًا. لقد اخترنا هذه التّسلسلات نظرًا لأنّها، في جميع الحالات، تتضمَّن تفاوتًا محسوسًا بالنّسبة لموضوعة القرآن، وأكثر من ذلك بالنّسبة لما يمكن أن نسمّيه النمط القرآنيّ. ولهذا السّبب فإنّنا سننهي هذه السّلسلة بنصوص لها صِلة بشخصيّة محمّد قبل أن يستلِم الوحي. إنّ الأخبار التي تتناول هذه الفترة من حياة مَن سيصبح مُلهَمًا تُوفِّر أهميّة مَسْرَحة شخصيّة غائبة في النّص المقدَّس الذي يُحيل إليه رواة القصص الدينيّة. غير أنّه لا أحد من بين هؤلاء الرّواة يبدو مُحْرَجًا من هذا الفراغ القرآني. فهم يتوصّلون، بطريقة مقنعة، إلى تقديم شخصيّة مُصطَفاة، موعودة بالنّبوّة، إلى جيل عصرهم وكذلك لأنفسهم هم أيضًا، يقدّمونها على رُكْح المخيال الجمعي.

قصص مؤرِّخ من العصر الكلاسيكي: الطّبري

يعتمد الطّبري، مفسِّر ومؤرِّخ أواخر القرن التّاسع الميلادي، في كتابه «تاريخ الرّسُل والملوك»(١٨٧)، على الخبر كأسلوب تحريري على غرار مجمَل مؤرِّخي

---

(١٨٦) بخصوص ظواهر التّهجين في تلك المنطقة في العصر الهلّيني، يمكن قراءة الكُتيِّب الصّغير الممتاز لصاحبه Arnoldo Momigliano, *Sagesses barbares*, 1979, Paris, éd. Maspero (rééd. Folio Histoire n° 35)، وقد ترجمه إلى الفرنسيّة M. -C. Roussel، عن الإنجليزيّة: *Alien Wisdom*, 1976, Cambridge University Press.

(١٨٧) بخصوص الطّبري، انظر أعلاه، الهامش ١٤٤.

عصره. فحوليّات الطّبري، في تاريخه، تندرج في زمانيّة أسطوريّة تسعى إلى الاتّساق مع الكرونولوجيا البيْبليّة[١٨٨]. ونظرًا للعصر المتأخّر وأصل منشأ الطّبري نفسه فإنّ هذه الكرونولوجيا لا تخلو من أن تحمل في طيّاتها الرّؤية الإيرانيّة لحدوث الزّمان. فهي تقدّم لنا نسخة معدّلة لـ «أحداث»[١٨٩] الميثولوجيا الهندو-إيرانيّة الضّخمة وتضعها في موازاة مع الكرونولوجيا البيْبليّة. كما أنّها تتضمّن بالخصوص صيغة مُنقَّحة لأسطورة جَيُومَرْت[١٩٠]، الإنسان الأوّل الهندو-إيراني. وبطبيعة الحال، يسعى الطّبري جاهدًا لتوضيح علاقاتها مع آدم التّوراتي إذ إنّ هذه الثّنائيّة تطرح بالتّأكيد إشكالًا. ومع ذلك، لم يحتفظ الطّبري بكلّ شيء من هذه الميثولوجيا. فنحن بإمكاننا أن نلاحظ مثلًا المَحْو شبه التّام لشخصيّة زرادشت[١٩١]. وهذا يمكن فهمه من حيث إنّ الأمر يتعلّق بنَبيٍّ غير مُعتَرف به وبالتّالي لا يعني أيّ شيء بالنّسبة لمعتَنِقي الإسلام. وبالمقابل، نرى أنّ الأساطير الملحميّة والمَلَكيّة الإيرانيّة يقع إبرازها والإعلاء من شأنها حتّى بالمقارنة مع شبيهاتِها البيْبليّة. قبل الوصول إلى فترة ظهور محمّد، الذي تُخصَّص له بطبيعة الحال النّصوص الطّوال، يتعرّض الكتاب

---

(١٨٨) هذه هي الكرونولوجيا الوحيدة الممكنة طالما أنّ القرآن لا يُوفِّر هذا النّوع من الدّلائل من حيث إنّه يتّبع كرونولوجيا الوحيّ [نزول الوحي منجّمًا في مناسبات وأوقات مختلفة].

(١٨٩) فحتّى يتسنّى للطّبري أن يروي لنا ما لا نستطيع اليوم اعتباره إلّا بصفته أحداثًا أسطوريّة تندرج في المعتقد والتصوُّر، فإنّه يستعمل في ذكر الوقائع اسم الجمع «أحداث» (جمع «حدث» الذي يشير إلى شيء وقع)، وذلك بنفس الطّريقة كما لو كان الأمر يتعلّق بتاريخ فترة الخلافة؛ فنحن نجد عنده صيغًا من نوع: «ذِكْر أحداث في أيّام إبليس».

(١٩٠) بخصوص جَيومَرت [أو «كيومرث» كما جاء ذلك مثلًا في مفاتيح العلوم لمحمّد الكاتب الخوارزمي ومروج الذهب للمسعودي]، وهو اسم مركّب من أصل أبستاقي (الأفيستا/Avesta)، وهو كتاب الرّسول زرادشت ويُعتبَر الكتاب المقدّس للزّرادشتيّة، ويتكوّن من «جيو» و«مرت» (= الحياة الفانية)، انظر:

Jacques Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, P.U.F., pp. 208, 324, 350؛

إنّ الملامح الإيرانيّة البحتة لهذا العملاق الأوّل الكرويّ والمعدني (من جسده الذي ضحّى به الإله أهريمان ستنفجر كلّ المعادن الأرضيّة) لا ذكر لها بطبيعة الحال في تاريخ الطّبري؛ فكلّ ما يمكن الإحساس بأنّه متناقض تناقضًا كبيرًا مع التصوّرات القرآنيّة-التّوراتيّة يتمّ محوه تمامًا من المخيّلة.

(١٩١) فيما يتعلّق بالطّريقة التي تناول بها الطّبري شخصيّة زرادشت في تاريخه، انظر مقالي المذكور في الهامش ١٤٤، ص ٤٤-٤٦.

أيضًا، بصورة تفصيليّة، إلى تاريخ الإمبراطوريّتيْن البيزنطيّة والسّاسانيّة، وبالأخصّ من وجهة نظر النّزاعات التي حدثت بينهما. كما يوجد أيضًا في هذه الحوليّات تاريخ ملوك اليمن، وكذلك تاريخ قبائل الجزيرة العربيّة والسّهوب السّوريّة. وبدون أدنى شكّ، يتمّ تناول هذه التّواريخ على النّسَق الأسطوري. تجدر الإشارة إلى أنّ القبائل العربيّة، من هنا فصاعدًا، أصبح لها أجداد توراتيّون الّذين يتجاهلهم القرآن تجاهلًا تامًّا حتّى من خلال «أبْرَهَمَة» الحرم المكيّ في وقت متأخّر[١٩٢]. إذن، نرى هذا الخليط من التّواريخ والأخبار يُدْرَج في شيء ادُّعِي أنّه كرونولوجيا. وبحكم كلّ هذه التّداخلات المستمرّة مع التّاريخ المقدَّس، وبالأساس التّاريخ اليهودي وبدرجة أقلّ التّاريخ المسيحي وحتّى أيضًا مع ذاك التّاريخ الذي بُنِي انطلاقًا ممّا حكاها القرآن نفسه، فإنّ هذه الكرونولوجيا تعتريها في الغالب اختلالات وأحيانًا تكثُّفات زمنيّة غريبة. من الواضح أنّ التّاريخ المقدّس هو الذي شكّل القاعدة بالنّسبة لما كُتِب عن الشّرق الأدنى والأوسط. بالنّسبة لإيران، وقع الاعتماد على التّاريخ الميثولوجي والملكي في شكله النّهائي الّذي يعود تحريره على الأرجح إلى الفترة السّاسانيّة. بعد تناول حقبة نبيّ الإسلام يستمرّ الكتاب متحدِّثًا عن الخلفاء الذين جاؤوا بعده. وحينها يخوض بصورة كلّية غمار السياسة والإيديولوجيا العبّاسيّة السّائدة في ذلك العصر. إنّ حوليّات الطّبري تشكِّل المدوَّنة الهستوريوغرافيّة المنظَّمة والكاملة الوحيدة التي وصلتنا من فترة موغِلة في القدم على هذا النّحو. أمّا المصنَّفات القليلة الأخرى، سواء اللّاحقة أو من نفس الحقبة الزّمنيّة التي بقيت محفوظة، فهي إمّا منقوصة أو أكثر تخصُّصًا من مُؤلَّف الطّبري. وهناك مصنّفات أخرى أيضًا تندرج في صنف كتابات المُلَح والطّرائف وهو ما يُعرَف بالأدب. وهي تتناول على العموم نفس الأحقاب الزّمنيّة، ومع أنّها تقدِّم أحيانًا تنويعات مهمَّة جدًّا. ولهذا يجب علينا أن نرجع إليها في نفس الوقت.

(١٩٢) أهل الشّمال الذين تنتمي إليهم قبيلة قريش المكيّة اعتُبروا أنّهم منحدرون من سلالة إسماعيل؛ وأهل الجنوب اليمنيّون (وكلّ مَن كانوا مرتبطين بهذا الأصل مثل قبائل المدينة في زمن محمّد من الأوس والخزرج) ألحِقوا هم أيضا بأصل عريق إذ ادّعوا أنّهم يعودون إلى نوح؛ انظر أعلاه، الهامش ٥٥.

آدم والكعبة

(الطّبري، تاريخ الرُّسل والملوك، ج ١، ١١٩-١٣٣، طبعة ليدن)

المقطعان، الواحد بعد الآخر، اللّذان سنتناولهما هنا يندرجان في خبر طويل. بين هذه النّصوص التي تُقدَّم كلّها على أنّها مرويّة عن مصادر قديمة، يتدخَّل الطّبري بعجالة لكي يُضيف حكاياتٍ أو لطرح مسألة ذات صلة عَقب ورود أخبار عديدة متتالية تتحدّث في نفس الموضوع. كلّ هذه الأخبار تأتي مسبوقة على الأقلّ بعبارة شكليّة تشير إلى وجود سلسلة إسناد. في أدنى الحالات، يتعلّق الأمر بإسناد جَمْعي أو أيضًا بإسناد مُبْهَم من صنف «ذُكِر»، «قيل»، «حدّثني مَن لم أتَّهِم»، إلخ. الأسانيد المسلسَلة التامّة هي تلك التي ترقى إلى صحابة محمّد، على الأقل أولئك الّذين اعتبرهم الطّبري ومَن حذا حذوه على أنّهم رووا أخبارا حول المواضيع قيد النَّظر. ومن هنا نُدرك أنّ مجرّد ذِكر هذه الأسماء لا يلزمنا في شيء أن نُسلِّم بطبيعة الحال بتاريخيّة النُّقول التي أُسْنِدت إليهم، بل بالعكس. ومن أشهر الرّواة-المصادر تبرز بعض الأسماء. فابن عبّاس، الجدّ المباشر لبَنيّ العبّاس(١٩٣) وابن عمّ محمّد، هو من بين الصّحابة الّذين يُذكرون غالبًا أكثر من غيرهم. وبعض الأشخاص من الأجيال اللّاحقة والمعتَرَف بمرجَعيَّتهم يوضعون في الغالب أيضًا في الطّرف الأوّل من الإسناد. والمُحدَثون منهم عاشوا تقريبًا إلى غاية منتصف القرن الثّامن الميلادي. وفيما بعد، نرى أنّ بعض المؤلِّفين الذين يُفتَرَض أنّهم من الفترة العبّاسيّة الأولى -حتّى بداية القرن التّاسع الميلادي- هم مَن سيظهرون أحيانًا كمرجعيّة أولى للرّواية. ونظرًا لأنّ هؤلاء كان من المفتَرَض أنّهم هم أنفسهم كانوا قد عوّلوا على سلاسل إسناد ترقى إلى العصور المتقدِّمة، فإنّ ذلك من شأنه أن يحفظ ماء الوجه ويمكن أن يعطي الانطباع بتأمين الرّابط مع الماضي.

---

(١٩٣) بخصوص هذه الشّخصيّة الأسطوريّة إلى حدّ بعيد كراوية الأخبار والأحاديث، انظر مقال Claude Gilliot, «Portrait mythique d'Ibn Abbâs», *Arabica*, XXXII, Leyde, 1985, éd. Brill؛ زُعِم أنّ هذه الشّخصيّة قد توفّيت في حدود سنة ٦٨٦ م؛ والمقال الذي خُصِّص له في دائرة المعارف الإسلاميّة هو مقال غير نقدي ويأخذ كمسلَّمة ما قيل عن ابن عبّاس أنّه «أب التّفسير الإسلامي»، وهذا، من وجهة نظر تاريخيّة، مشكوك فيه جدًّا.

إنّ الرّاوي المفتَرَض للمقطع الأوّل محلّ اهتمامنا هنا هو وهب بن منبّه (توفّي سنة ٧٣٢ م). ويورده الطّبري عبر سلسلة إسناد على أكمل وجه بوساطة خمسة رواة. أمّا وهب فهو يروي مباشرة دون الرّجوع إلى أيّ راوٍ سابق له. ولهذا فإنّ السّرد الذي ينقله الطّبري يتّصف بكلّ مواصفات القصّة المعروفة في أولى الفترات التي غطّاها وهب كشخصيّة مرجعيّة. والرّاوي الأساسي للخبر الثّاني الذي سنتناوله ليس صحابيًّا هو أيضًا. إذ المراد به هو أبّان بن عثمان، أحد أبناء عثمان بن عفّان الذي يقدّمه المؤرّخون على أنّه «الصّحابي» الوفيّ لمحمّد والذي استلَم الخلافة سنة ٦٤٤ م إلى حدّ اغتياله سنة ٦٥٦ م. وابنه هذا، الذي كان شخصيّة مرموقة في عصره، يكون قد عاش في المدينة. ويُقال إنّه لم يُعِر أيّ اهتمام للسّياسة التي كان ينتهجها أبناء عمومته الأمويّون في الشّام. وقد يكون عبد الملك قد عيّنه واليًا على المدينة بعض الوقت. اكتسب أبّان بن عثمان شهرة «عالِم» وفقيه وراوية لأخبار المدينة والفترة النبويّة. وقد تكون وفاته ما بين عام ٧١٨ م و٧٢٣ م، في ظلّ خلافة عُمر بن عبد العزيز الذي اشتُهِر بورعه، أو بعد ذلك بقليل. ونجد أبّان بن عثمان ضمن أسانيد العديد من الأخبار تتحدّث عن بدايات الإسلام في الحجاز. ولكن، وبحكم موقعه وانتمائه المباشر إلى العوائل التي اضطَلَعت بالنبوّة في بداية القرن السّابع الميلادي، فإنّه بإمكاننا أن نتساءَل ما إذا كان أبّان يلعب دور شخصيّة تمويهيّة(١٩٤).

إنّ شخصيّة محلّية كهذه، غير متورّطة فعليًّا مع الأمويّين بالرّغم من رابط القرابة، يمكن أن تكون قد استُخدِمت كحلقة مفيدة لتقديم قصص أنتجها رجال من الجيل اللّاحق الذين لم يكونوا منتَمين بالتّأكيد إلى سلالات تتمتّع بنفس تلك

---

(١٩٤) المقال المقتضب الذي خُصّص له في دائرة المعارف الإسلاميّة ينكر الكتاب الذي نُسب إليه؛ كما أنّنا نجد ترجمة له غير نقديّة عند F. Sezgin, *GAS*, I, 277-278؛ بالنّسبة لاستغلال شخصيّات أبناء الخلفاء أو كبار الصّحابة في عمليّة نقل الأخبار أو الأحاديث النبويّة، انظر مثلًا عروة بن الزّبير، الشّخصيّة المدنيّة الأخرى الذي توفّي حوالي سنة ٧١٣ م، وعمّة أبيه تكون خديجة (توفّيت في حدود عام ٦١٩ م) أولى زوجات النّبيّ محمّد، انظر مقالي، «La représentation du passé»، مرجع سابق، انظر أعلاه، الهامش ١٤٤، ص ١٢-١٣.

السُّمعة الحسنة. في مثل هذه الحالة، قد يكون إذن الرّاوي-المصدر الحقيقي للخبر شخصيّة مقنّعة. وقد يكون الأمر متعلّقًا بالشّخص الأوّل الذي يمكننا تحديده بأنّه مُتباعد إقليميًّا عن المحيط الأصلي وفي الوقت ذاته يُعتَرَف به كراوية للخبر والقصص الأسطوريّة وحتّى كمؤلّف لـ«كُتُب». وهذا الشّخص المحوري الحاضر، بالرّغم من أنّه مَخفيّ في قلب الإسناد نفسه، يقع تمريره كمجرَّد حلقة من حلقات الإسناد في حين أنّه في واقع الأمر هو «واضِع» الحكايات الأسطوريّة المنقولة الحقيقي. ويكون دوره دورًا أساسيًّا بأتمّ معنى الكلمة. ويتمثّل هذا الدّور في جمع، وإعادة صياغة وضبط القصص المرصودة -ربّما لاحقًا- لكي تصبح «خبرًا». والشّخص-المفتاح الذي يُفتَرَض فيه إذن أنّه مصدر القصّة يجب عادة أن يتواجد على مسافة تقع على بُعد حلقة أو عدّة حلقات نَقْل (رُواة) بالنّسبة للمصدر الأوّل المذكور (طرف الإسناد الأوّل). وكلّما كان موقعه مرتفعًا في سلسلة الإسناد وقع اعتبار المصدر أكثر قِدمًا، كأن يعود مثلًا إلى أحد الصّحابة. يمكن أن نعتبر أنّ هاته الشّخصيّات من الرُّواة والنَّقَلة أصبحت «قابلة للتّأريخ» فقط بداية من النّصف الأوّل من القرن الثّامن الميلادي. وهذا بالفعل أيضًا هو الفترة التي ينتمي إليها جلّ قدماء «الكتّاب» الذين لم يعد نشاطهم في جمع القصص يبدو كنشاط أسطوري بحْت.

وقد نكون في مواجهة شخص من هذا الطّراز بخصوص الخبر الثّاني الذي سنقدِّمه ونعلّق عليه. والشّخص الذي نعنيه هو معمر بن راشد (توفّي سنة ٧٧٠ م) ويأتي ذكره في المرتبة الثّانية في إسناد الطّبري بعد أبّان بن عثمان. ستّون سنة تفصله عن أبّان، المَدَني، الذي يشير إليه -حسب الطّبري- كمصدره المباشر. وهذا الفارق الزّمني الهائل هامّ جدًّا. إذ يفسح المجال للشّك في أنّ رفعَ الخبر إلى هذه الشّخصيّة المدينيّة الكبيرة هو الأرجح من باب الرّمز المحض. قيل إنّ معمر كان مولى قبيلة أزد الجنوبيّة. أمّا أصله هو بالذّات فغير معروف. فلا يمكن أن نعرف ما إذا كان عربيّ الأصل أم لا، وما هي وضعيّته السّابقة (مولى مُعتَق أو مولى حليف). وهذا الجامع للأحاديث النبويّة والتّاريخيّة يكون قد عاش زمنًا بالبصرة، في جنوب العراق، ثمّ بالخصوص في اليمن. ويكون من المفترَض أنّه كان باتّصال على الأقلّ

بواحد من أفراد عائلة مُنبِّه(١٩٥). ومَن حَفِظ كُتُبَه ونقلها لنا هو شخص يمنيّ أيضًا عاش حتّى بداية القرن التّاسع الميلادي. ومن المفروغ منه أنّ شخصيّات هؤلاء النَّقَلة وهؤلاء الكتّاب المزعومين الّذين يعتمد على رواياتهم كلّ التّقليد الهستوريوغرافي اللّاحق يستحقّون أن تُفرَد لهم دراسات نقديّة مُمَنهَجة. وهذا ما لم يحدث إلى حدّ الآن. وليس بوسعنا هنا إلّا إثارة هذه المسالة.

برهان كامل المقطع:

إنّ الموضوع الذي يربط الأخبار المتتاليّة فيما بينها هو ظروف هبوط آدم إلى الأرض، إذ أخرجه ربُّه، بعد أن نكث عهده(١٩٦)، وطرده من الجنّة(١٩٧). كلّ هذه الألفاظ تتطابق مع بعض المقاطع القرآنيّة -التي من المستحيل تأريخها، ولكنّها على أيّة حال ليست من المقاطع المبكّرة- التي تصف لنا مغامرات آدم وزوجِه -التي لا يذكر القرآن اسمها- عندما وسْوس لهما الشّيطان(١٩٨). والآيات المتعلّقة بهذا

---

(١٩٥) يُقدّمه F. Sezgin, *GAS*, I, 86، على أنّه كان باتّصال مع شخص من أفراد العائلة أكبر سنًّا، وهو هَمّام (تُوفّي حوالي سنة ٧١٩ م؟)، وهو أخو وهب؛ هذا التأريخ يضع بالتّأكيد إشكالًا لأنّ معمَر يُقدَّم على أنّه وُلِد سنة ٧١٤ م؛ فهذه العلاقة إذن هي على الأرجح علاقة أسطوريّة؛ فالنّاقِل الرّئيسي عن مَعْمر هو يمنيّ آخر، أي عبد الرزّاق بن هَمّام (ولكنّه قد لا يكون من عائلة مُنبِّه)، توفّي سنة ٨٢٧ م، انظر *GAS*, I, 99.

(١٩٦) لا حديث عن الخطيئة في القرآن بل عن نقض العهد والتنكّر له؛ وهذا التنكّر للعهد يوصف على أنّه «نِسيان»، سورة طه، الآية ١١٥: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ﴾؛ ولكن، في العُرف القَبَلي التّقليدي، كان ارتكاب الخطأ يُعاقَب عليه بحسب الضّرر الذي يُحدثه، سواء كان ضررًا مقصودًا أو غير مُتعمَّد؛ بالإضافة إلى هذا فإنّ الزّلل كان مشترَكًا بين الزّوجيْن، سورة البقرة، ٣٤، ٣٥ (المقطع مُلخَّص)؛ نجد في سورَتَي الأعراف، ٢٢ وطه، ١١٥ المقاطع الأكثر توسّعا؛ بالمقابل، نجد عند الطّبري أخبارًا عن الخطيئة، مصدر مذكور سابقًا، ص ١٣٢.

(١٩٧) سنوضّح وجهة نظرنا لاحقًا بخصوص ترجمتنا؛ فحتّى وإن كان اللّفظ العربي «جنّة»، واللّفظ العبري «gan» هما من جذر واحد فهذا لا يعني على الإطلاق أنّ التصوّر الذي يُغطّيه اللّفظان متطابق تمامًا.

(١٩٨) سورة طه، ١٢٠؛ الأعراف، ٢٠؛ البقرة، ٣٦؛ يمكننا أن نطرح السّؤال لمعرفة ما إذا كان من الواجب فهم الاسم في معناه التّوراتي أي «الخصم»، *sâṭân*، (الذي ورد في سفر أيّوب، ١-٢، حيث يقع الحديث عن «الشيطان» المعادي لأيّوب والذي حاول جاهدًا أن يُغويه ويحرّضه على معصيّة الرّبّ) وذلك نظرًا لأنّه في نفس المقاطع نرى أنّ الشخصيّة الشيطانيّة تحمل اسم «إبليس»

الموضوع يقع استحضارها في معظمها. فهناك أخبار توردها وتشرحها؛ وهناك أخبار، وهي الأكثر عددًا بما لا يقاس، لا تقف عند هذا الحدّ. إذ نراها تفيض من جميع الأطراف متجاوزة النّص القرآني. وهذا الأخير لا يحتوي إلّا على بعض الآيات التي تفرّقت في ثلاثة مقاطع أساسيّة تكرّر نفسها(١٩٩). في واقع الأمر، قصّة آدم لا تمثّل في القرآن إلّا موضوعًا متأخّرًا نسبيًّا وبأهميّة ضئيلة. ولم تأخذ الأهميّة القصوى التي اكتسبتها فيما بعد إلّا من خلال التّفسير والهستوريوغرافيا. وقد تمّ هذا على الأرجح انطلاقًا من القصص الأولى التي حاولت إعادة بناء بداية الخليقة التي لم تكن حاضرة في القرآن على الأقلّ على منوال الطريقة البِيْبليّة.

يُعطي نصّ الطّبري فكرة عن التوسّعات الهائلة وفي نفس الوقت إعادة البناء القصصي التي تمّ القيام بها من طرف القراءات ما بعد قرآنيّة. وقد حدث هذا ضمن ظروف يصعب علينا العثور عليها واستعادتها بدقّة. ونستطيع أن نلاحظ أنّ بعضًا من هذه المقاطع المُدرَجة تحرص على الاعتماد على بعض جذاذات آيات قرآنيّة. وهذه الجذاذات يقع استعمالها بصورة يمكن أن نصفها بأنها غير متناسقة تمامًا. ولكنّها مع ذلك تكفي لشَرْعَنة القصص المُنتَجة بالرّغم من كون هذه القصص بعيدة كلّ البعد عن كلّ سياق قرآني. ومن بين المواضيع الأسطوريّة التي ستصبح مواضيع بالغة الأهميّة نذكر بالخصوص تحديد مواضع هبوط آدم إلى الأرض، وأيضًا العديد من الموادّ زُعِم أنّ آدم حملها معه من الجنّة(٢٠٠) [إذ قيل للملائكة: دَعوه (أي آدم) ليتَزوَّد منها ما شاء]. ومن بين هذه الموادّ نجد أوراقًا وأغصانًا من كلّ شجرة من أشجار الجنّة

الذي لعلّه يتطابق مع اللّفظ الإغريقي *diabolos*؛ بالإضافة إلى ذلك، هذا الخصم لآدم ومنافسه يُقدّم أيضًا بمثابة «عَدُوٌّ» له.

(١٩٩) انظر أعلاه الهامش ١٩٤؛ الآيات ١١٥-١٢٦ من سورة طه والآيات ١١-٢٦ من سورة الأعراف؛ هذان المقطعان هما بنفس الطّول تقريبا ويحتويان على تكرارات عدّة؛ من الصّعب تحديد من هو الأقدم من الآخر؛ في المقطع ٢٤-٢٦ من سورة الأعراف هو المقطع الذي نجد فيه أكثر تفاصيل بخصوص استيطان المنفيَّيْن، آدم وحوّاء، في الأرض؛ أمّا المقطع ٣٤-٣٨ من سورة البقرة فهو على ما يبدو متأخّرا أكثر لأنّ له سمة إيحائيّة ومختصَرة.

(٢٠٠) الطّبري، تاريخ، طبعة ليدن؛ نجد مجموع الحكايات حول هبوط آدم (ولكن أيضًا هبوط حوّاء، وإبليس والحيّة)، ص ١١٩-١٣٣؛ وتعاد هذه الحكايات مع بعض التنوّعات والعديد من أنواع الأسانيد.

وكذلك بعضًا من الأدوات التي يستخدمها الحدّاد[٢٠١]. ويكون «الهبوط» قد وقع إمّا في الهند[٢٠٢]، وإمّا على ذروة أعلى جبل في العالم لم يُذكر اسم المنطقة التي يوجد فيها. وقد سمح هذا الهبوط على قمّة الجبل لآدم بأن يضع قدميْه على الأرض في حين كان رأسه يُناطِح السّماء؛ وهكذا كان باستطاعته أن يسمع دعاء الملائكة وهم يحُفّون بالعرش الإلهي[٢٠٣]. كلّ هذه الأخبار، حسب مختلف السيناريوهات (وليس هناك أقلّ من سبعة منها)، تتّفق في تأكيدها على أنّ آدم سيقع توجيهه إلى مكّة. وهنا سيلتقي بحوّاء التي «أُهبِطَت» في جُدَّة على ساحل البحر الأحمر[٢٠٤]. والتقاء آدم بحوّاء سيكون مناسبة لذكر بعض المواضع التي لها علاقة بالحجّ المكّي وشرح معانيها وذلك في أوقات مختلفة من هذا اللّقاء[٢٠٥].

إنّ علاقة آدم بالحرم المكّي غريبة تمامًا عن القرآن. والسيناريوهات التي تقدّمها أخبار تاريخ الطّبري متضاربة فيما بينها. وتبدو أنّها تلتصق بخلفيّاتِ تصوّرات متعدِّدة. فهي لا تتّفقَ في شيء سوى قدوم آدم إلى مكّة وعلى طبيعة الشّعائر التي يكون قد أقامها فيها. بعض الأخبار تجعل من آدم هو أوّل مَن نَسَك مناسك الحجّ

---

(٢٠١) الطّبري، نفس المصدر، ص ١٢٧، سرد لأشجار كلّها صادرة عن الجنّة؛ الحكاية تحتوي على العديد من الأشياء المكرّرة تحت أشكال متنوّعة؛ الحكاية الواردة صفحة ١٢٧ هي الأكثر تفصيلًا؛ في الصّفحة ١٣٠ نجد جردا لأدوات الحدادة: السّندان، والكلبتان، والميقَعة والمِطرَقة، هذا الخبر قصير جدًا، لا يتكرّر وله إسناد مُعلّق ورد بصيغة التّمريض، أي بصيغة التّضعيف («وقد قيل إنّ. . .»).

(٢٠٢) إنّنا نعرف من كتب الجغرافيا في القرون الوسطى أنّ الهند أو سيلان [«سريلانكا» اليوم]، «سرنديب»، المذكورة أيضا على أنّها المكان الذي «أُهبِط» فيه آدم، كانتا تعتبران في مخيال الفترة العبّاسيّة من المناطق الخرافيّة، أماكن العجائب والغرائب؛ يكون بطبيعة الحال من المهمّ جدًا معرفة منذ متى تشكّلت هذه التصوّرات؛ بخصوص عجائب العالم وكتب الجغرافيا، انظر، A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, 4 vol., éd. De l'EPHE et de l'EHESS, Mouton, Paris, 1967-1988، بخصوص آدم، انظر المجلّد الثّاني ص ٧٨؛ الفصل الثّالث، ص ٧١-١٢٦ مخصّص للنّظرة إلى الشرق الأقصى، من الهند إلى الصّين.

(٢٠٣) الطبري، نفس المصدر، ص ١٢١.

(٢٠٤) الطّبري، نفس المصدر، ص ١٢٠، ١٢١ (خبر بصياغة مختلفة حول نفس الموضوع).

(٢٠٥) الطّبري، نفس المصدر، ص ١٢٠، ١٣٣ (خبر بصياغة مختلفة حول نفس الموضوع).

مع أماكن إقامة الشّعائر. ومن المفروغ منه أن يكون كلّ ذلك قد حدث بأمر من اللّه، أحيانًا بواسطة ملاك، وأحيانًا بشكل مباشرة دون واسطة.

الخبر المنسوب إلى وهب (تاريخ، ج ١، ص ١٣٠-١٣١)

يقول الطّبري بما حدّثه به «المثنّى بن إبراهيم، قال: أخبرنا إسحاق بن الحجّاج، قال: حدّثنا إسماعيل بن عبد الكريم، قال: حدّثني عبد الصّمد بن معقل، أنّه سمع وهْبًا يقول: إنّ آدم لمّا أُهْبِط إلى الأرض فرأى سعتها ولم ير فيها أحدًا غيرَه قال: يا ربّ، أما لأرضك هذه عامِرٌ[٢٠٦] يسبّح بحمدك ويقدّس لك[٢٠٧] غيري! قال اللّه:

---

(٢٠٦) إنّ الترجمة المعهودة لكلمة «عامِر» باللّفظة الفرنسيّة «pèlerin» تسبّب إشكالًا في سياق هذا الخبر؛ إذ إنّ اشتقاقات هذا الجذر «ع/م/ر» تشير إلى أنّ مكانًا مّا «مسكون»، «آهِل»، «يمكن السّكن فيه»، أو «يمكن زيارته» من طرف النّاس لأنّه مكان صالح: وهو في سياق البدو الرحّل يُطلق على المكان المناسب لنمو الأعشاب وظهور المراعي الطيبة (واسم «عمارَة» يشير إلى مجموعة مهمّة من البدو الرحّل ولكن أصغر من القبيلة وفوق البطن، إذ هناك «الشّعب ثمّ القبيلة ثمّ العِمارة [أو العَمارة] ثمّ البطن ثمّ الفخذ» (لسان العرب)؛ في سياق الواحات، فالكلمة تشير إلى أرض النّخيل التي تسمح بالزّراعة والعيش المستقرّ؛ كما أنها يمكن أن تفيد أيضًا مكانًا مقدّسًا يُزار؛ فالزّيارة هي «عُمْرة»، والحاجّ هو «عامِر» كما هو في النّص. وهاتان الكلمتان كانتا تستعملان في السّياق المكّي للدّلالة على الحجّ الذي كان منحصرًا فقط في الطّواف بالبيت والسّعي بين الصّفا والمروة فقط دون الخروج من الحرم لزيارة الأماكن المقدّسة المجاورة مثل منى أو عرفة؛ هذا المعنى وقع الاحتفاظ به في السّياق الإسلامي؛ يبدو أنّ السّمة الدلاليّة في الأصل كانت تعني السُّمك، سُمك قطعة قماشٍ خيمة أو ما يُغطّي من النّبات، وهو ما يُوفِّر في الحالتيْن الظلّ والوقاية ويجعل الحياة ممكنة.

(٢٠٧) هذه الصّيغة والتي قبلها هما صياغتان قرآنيّتان؛ الأولى لها عدّة استعمالات، والثانية لها استعمال واحد؛ لفظتا التّسبيح والحمد تردان بكثرة في القرآن سواء كان ذلك كلّا على حدة أو مقترنين (١١ مرّة جاءتا مقترنتيْن بعض منها يعود إلى الفترة المكيّة المتأخّرة، والبقيّة تعود إلى الفترة المدنيّة)؛ الجذر «س/ب/ح» يُستعَمل أيضًا في الآراميّة للدّلالة على تمجيد اللّه وحمده؛ المعنى الأساسي يُفيد في اللّغات الساميّة الشّماليّة «انزلق»، وفي اللّغة العربيّة يُفيد «التنقّل السّريع مع اتّباع مسلك في أرض وعرة ومتّسعة جدًّا» (الصّحراء بالنّسبة للقوافل، الفضاء بالنّسبة للكواكب، أو البحر بالنّسبة للسّفن؛ نجد شواهد على هذا المعنى في القرآن)؛ فيما يخصّ معنى «تمجيد اللّه وتنزيهه» فإنّ اللّفظ (بصيغة الأمر «سَبِّحْ») يبدو استعمالًا قديمًا في القرآن، مثلًا في سورة الأعلى، ١ ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾، أو الطّور، ٤٩ ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُوم﴾؛ أمّا الاستعمالات المقترنة بلفظة «حَمْد» يبدو أنّها متأخّرة أكثر (مثلًا سورة السّجدة، ١٥ ﴿وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾، إلخ)؛ كلمة «حَمْد» هي كلمة محليّة بحتة (الجذر يدلّ على «الحرّ» في نهار الصّيف أو النّار وبصفة ثانويّة يدلّ على التّمجيد والصّلاة)؛ فالصّيغة التي تجمع بين

إنّي سأجعل فيها من ولدك مَنْ يسبّح بحمدي ويقدّسني، وسأجعل فيها بيوتًا(٢٠٨) تُرفَع

اللّفظتيْن هي إذن من قبيل الحشو والإطناب؛ والصّيغة القرآنيّة الأكثر تواترًا لجذر «س/ب/ح» هي «سُبْحانَ» . . .، وهي صيغة تعجُّب قد تكون صيغة مُقتَرَضة (وردت ٤١ مرّة وذلك فقط في السّور التي تحتوي على قصص «بيْبليّة» فيما يخصّ السّور المكيّة)؛ الصّياغة الثّانية، المتعلّقة بفعل «قَدَّسَ» فقد وردت مرّة واحدة مقترنة بصيغة التمجيد سابقة الذّكر (التّسبيح مع الحمد)، في سورة البقرة، ٣٠ ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾؛ وككلّ مرّة يظهر فيها الجذر «ق/د/س» فإنّنا نجد أنفسنا أمام اقتراض لفظيّ؛ الجذر ساميّ شماليّ، «ق/د/ش»؛ ولكنّه انتقل إلى كلّ لغات الجنوب؛ فمشتقّات «ق/د/س» لا تظهر في القرآن إلّا في سياق قصص بيْبليّة؛ وقد تُرجِمت الكلمة الواردة في سورة البقرة، الآية ٣٠ في الغالب الأعمّ إلى الفرنسيّة « sanctifier » أو « déclarer saint »؛ في اللّغات الساميّة الأخرى، خاصّة في سياق مسيحي إثيوبي (ومن المرجّح في السّياق اليمني)، فإنّ العبارة تعني «إقامة القدّاس» (من المعاني الأخرى «أحاط بهالة من القداسة» أو «التّطهير»)؛ ولذلك فنحن نقترح ترجمتها كالتّالي: « célébrer le culte »، بمعنى إقامة الشّعيرة؛ فالمقطع القرآني المذكور أعلاه جاء متضمّنًا في قصّة تحكي لنا أنّ الملائكة (ومن بينها نجد إبليس الذي نعرف، في آية أخرى، أنّه خُلِق من نار، سورة الأعراف، ١٢) كانوا يُصلّون ويُسبّحون في حضرة العرش الإلهي (هل كان ذلك في شكل حمد وتسبيح وطواف؟)؛ وكان الملائكة قد اشتكوا إلى اللّه وأبدوا استغرابهم من إرادته أنّه جاعل آدمَ خليفة له في الأرض؛ وحتّى يتمّ له ذلك علّمه كلّ الأسماء (وهو السّبيل لإعطائه السّلطة على كلّ شيء)؛ وهذه اللّفظة هي التي ستُستعْمل للدّلالة على «خليفة» المسلمين، ؛ يبدو أنّ الآية ٣٠ هذه من سورة البقرة لا تنطوي على «هبوط آدم» بل على مجرّد قرار توطينه في الأرض؛ وهذا يظهر أنّه متناقض مع قصّة أخرى تأتي بعدها ببضع آيات (البقرة، ٣٥-٣٨) وهي تصف «خروج» و «هبوط» آدم وزوجه؛ ليس هناك أيّ رابط في القرآن بين هاتين القصّتيْن؛ فنحن على ما يظهر نجد أنفسنا أمام قطيعة مع القصّة الفريدة الواردة في سفر التّكوين، ١/ ١٥ (بخصوص «الأسماء» التي عُلّمت لآدم، تكوين، ١/ ١٩) والتي كانت بدورها تتضمّن توطين آدم، ولكنّ هذا تمّ قبل الهبوط والخروج من «جنّة عدن».

(٢٠٨) تصوُّر «البيت» ليس هو بكلّ تأكيد هو نفس تصوّر «هيكل»، «البيوت» هنا لا يمكن أن تنتمي إلّا إلى المحيط المكّي؛ ليس هناك أيّ مسجد يُستَعمَل بمثابة معبد خارج السّياق الشّيعي الذي يسمح بإقامة الشّعائر في المساجد-الأضرحة لأشهر أئمّتهم الشهداء؛ من المفيد معاينة أنّ «البيت» المكّي زمن آدم، في عديد الأخبار التي ينقلها الطّبري، يتشكّل من صخرة أو ما شابهها (ياقوتة أو درّة، مصدر مذكور، ص ١٢٢، ١٣١) وليس من بناء قائم كما يمكن أن توحي به هذه اللّفظة؛ هذا التصوّر يمتزج في خبر آخر مع تصوّر «الحجر الأسود» (انظر أسفل الفصل الأوّل)، الذي قيل إنّه كان، في زمن آدم، أبيض اللّون «كالثّلج»، نفس المصدر، ص ١٣٢ (وقد اسودّ لونه إذ «كان الحُيَّض يلمَسنَه في الجاهليّة»، ص ١٣٣)؛ في خبر من الأخبار المذكورة نرى إقامة مساواة بين الحجر المكّي و«ياقوتة بيضاء»، ص ١٣٣ «خَرَج بها آدم من الجنّة، كان يمسح بها دموعه»؛ نلاحظ أنّ الجنّة تنحو نحو «التمعدُن» والامتلاء بالأحجار الكريمة كالياقوت والدرّ، وهذا ما لم تكن عليه الحال مطلقًا في القرآن.

لذكري(٢٠٩)، ويسبِّح فيها(٢١٠) خلقي، ويُذكَر فيها اسمي، وسأجعل من تلك البيوت بيتًا أخصُّه بكرامتي، وأوثِره باسْمي، وأسمِّيه بيتي، أُنْطقه بعظمتي، وعليه وضعتُ جلالي. ثمّ أنا مع ذلك في كلّ شيء ومع كلّ شيء أجعَل ذلك البيت حرمًا آمنًا(٢١١)

---

(٢٠٩) لدينا هنا «استنساخ» لسورة النّور، الآية ٣٦ التي تأتي بعد الآية ٣٥ الشّهيرة في وصف اللّه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾؛ المقطع حول البيوت التي أذن اللّه أن تُرفَع ويسبِّح له فيها يأتي مباشرة بعد هذه الآية؛ وبطبيعة الحال لا يتنزّل هذا المقطع في فترة آدم؛ والرّجال الذين يخدمون هذه البيوت هم ﴿رِجَالٌ لّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاةِ وَإِيتَاء الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ﴾؛ وُضِع هذا المقطع في سورة اعتُبرت إجمالًا سورة مدنيّة؛ وهو يأتي بعد آيات «فقهيّة» تتحدّث عن الزّنا، ثمّ عن تعفّف نساء المدينة وشروط إبدائهنّ زينتهنّ (آية ٣١)، ومن هنا لا نرى جيّدًا كيف يمكن وضع الآيتيْن ٣٥ و٣٦ في المنهج الذي يتّخذه موضوع السّورة؛ العناصر الأسطوريّة التي تحيل إليها الآية ٣٥ يمكن تقريبها من الآيات المكيّة التي تتحدّث عن «الطّور»، جبل موسى، الذي يبدو أنّه يُقدِّم لتصوّرات من نفس الطّبيعة؛ بالمقابل، لا نفهم أيّ نوع من المعارضين أو الخصوم الذين تخاطبهم الآية ٣٦؛ قد يكونون مبدئيًّا من المدنيّين بدليل أنّه في الآية ٣٧ هناك إشارة إلى إيتاء الزّكاة؛ ونحن نعلم أنّ الزّكاة أصبحت واجبة في المدينة، في نهاية الفترة النبويّة؛ يظهر أنّنا نمتلك هنا مثالًا على عدم التناسق في تأليف المصحف؛ وقد اقترح ريجيس بلاشير، دون أن يقدّم حجّة على ذلك، أنّ مَن «يخافون اللّه» يُقصَد بهم رهبانًا مسيحيّين؛ لقد جلبت هاتان الآيتان منذ زمن طويل انتباه مختصّين معاصرين في القرآن، مراجع في كتاب Rudi Paret, *Der Koran, Kommentar*, Sure 24, 35, p. 360, Stuttgart, 3e éd. Revue, Kohlhammer, 1986 (éd. De poche), 1re éd. 1977.

(٢١٠) حرف «في» [الذي يفيد الوِعاء والظّرفية] لا يجب أن يُفهَم منه هنا أن الشّعيرة كانت تتمّ بالضّرورة داخل مَعبَدٍ مّا، على الطّريقة الشرق أوسطيّة، كما يمكن أن يتبادر تلقائيًّا إلى الذّهن عن طريق الاستقراء؛ بل لعلّ الأمر كان يتعلّق بالأحرى بالشّعائر التي تقام داخل منطقة مقدّسة، كالحرم المكّي؛ في الأخبار التي تحدّد طبيعة شعائر آدم فإنّنا نلاحظ أنّها تتحدّث عن نفس شعائر الحجّ المكّي مثل الطّواف بالكعبة.

(٢١١) في استعراض التّعابير الذي سبق، فقط الأخير منها هو تعبير قرآني؛ فالتّعبير «حَرَمًا آمِنًا» يمكن وضعه في علاقة مع مقطعيْن قرآنيّيْن، الآية ٥٧ من سورة القصص ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾، والآية ٦٧ من سورة العنكبوت ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا﴾؛ في كلتا الحالتيْن يقع الإعلان على أنّ مكّة هي أرض حرام؛ فقد أصبحت بفضل حفظ اللّه لها مصونة لا يمكن انتهاكها؛ وسكّانها في مأمَن في حين كان النّاس من حولهم يُغْزَوْن ويُسلَبون ويُتَخطّفون؛ «تخطُّف»: هذه الكلمة وردت في السّورتيْن؛ ولكن، في حين الآيات القرآنيّة اللّاحقة تشيد بعظمة اللّه وقوّته، من خلال القرى التي أهلكها، فإنّ الخبر يُنهي هذه الرّواية بجملة تحاكي ما جاء في القرآن بخصوص الحُرْمة المكيّة بفضل الولاء للّه «فمَن حرّمه بحرمتي استوجَب بذلك كرامتي، ومَن

يحرُم بحرمته مَنْ حوله ومن تحته ومن فوقه، فمَن حرَّمه بحرمتي استوجب بذلك كرامتي، ومَن أخافَ أهلَه فيه فقد أخْفَر ذمّتي، وأباحَ حرمتي.

أجعلُه أوّلَ بيت وُضِع للنّاس ببطن مكّة مبارَكًا[٢١٢]، يأتونه شُعْثًا غبْرًا على كلّ ضامر، من كلّ فجّ عميق[٢١٣]، يرُجُّون بالتّلبيّة رجيجًا، ويثُجُّون بالبكاء ثجيجًا، ويعجُّون بالتّكبير عجيجًا، فمن اعتمده ولا يريد غيره فقد وَفَد إليّ وزارني وضافني، وحَقٌّ على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه، وأن يُسْعِف كلّاً بحاجته. تُعمِّرُه[٢١٤]، يا آدم ما كنتَ حيًّا، ثمّ تُعمِّره الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمّة بعد أمّة، وقرنًا بعد قرن».

شرح الخبر

يمكن أن نعتبر هذا المقطع العتيق والشّاعِري، المُفعَم بالسَّجع، على أنّه محاكاة

أخاف أهلَه فيه فقد أخْفَر ذمَّتي، وأباح حرمتي» وهذا منذ بداية الدّهر؛ هذا التّضخيم يتجاوز بطبيعة بالتّأكيد الرؤية القرآنيّة التي تقولها الآيتان في السّورتيْن المذكورتيْن آنفًا؛ بالإضافة إلى ذلك، هناك آية وحيدة ذُكِر فيها أنّ حرمة مكّة تعود إلى زمن إبراهيم (آية ٣٥ من سورة إبراهيم ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾)؛ وهذه الآية قد تكون في أفضل الحالات من أواخر الفترة المكيّة؛ فتكون إذن قد جاءت بعد الآيتيْن المذكورتيْن من سورتَي القصص والعنكبوت؛ في الواقع، إنّ «أبرَهَمة» الحرم المكّي يعود بالخصوص إلى الفترة المدنيّة.

(٢١٢) تتركّب الجملة من اقتباسيْن من سورة؛ الجزء المتعلّق بأوّل بيت مأخوذ من سورة آل عمران، ٩٦ الذي يشكّل شهادة على أسبقيّة مكّة، منذ زمن إبراهيم، وذلك على ما يبدو في إطار جدال ضدّ يهود المدينة، (يُدعون «أهل الكتاب»، الآيات ٩٨-١٠٠)؛ يقع اتّهامهم بأنّهم يحاولون صدّ المؤمنين «عَنْ سَبِيلِ اللّهِ»؛ نهاية الآية ٩٦ من سورة آل عمران مؤلَّفة انطلاقًا من تعبير وارد في مقطع آخر (وقد ورد مرّة وحيدة)، في سورة الفتح، الآية ٢٤؛ وقد اعتُرِف به كمقطع مدني؛ وهو يُحيل إلى واقعة معروفة جدًا في السّيرة النبويّة وتتعلّق بصلح الحُديْبية (مكان قريب من مكّة)، سنة ٦ هجريّة بين محمّد وقبيلته؛ الجزء الذي لم يُعاد من الآية ٩٦ من سورة آل عمران يخصّ الشهادة القرآنيّة الوحيدة على ذكر مكّة تحت اسم «بَكَّة» (انظر أعلاه، الفصل الأول).

(٢١٣) الصّفتان «شُعْثًا غبْرًا» ليستا من القرآن، في حين أنّ نهاية الجملة مأخوذة منه؛ وهي ترتبط بفقرة من الآية ٢٧ من سورة الحجّ ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾؛ وهذا المقطع من المقاطع الرئيسيّة التي تصف مناسِكه؛ الآية ٢٦ من السّورة تربط هذه المناسك بالتّقديس الإبراهيمي الأوّل وإلى فرض مجموع المنسك بأمر من اللّه؛ نهاية الخبر ليست مستمدّة من القرآن.

(٢١٤) انظر أعلاه، الهامش ٢٠٦.

لأسلوب القرآن. ولكن لا يتعلّق الأمر هنا بصياغة جديدة لآيات متتالية مثل القرآن. بالعكس، إذ نلاحظ استعمال ثمانية مقاطع مختلفة من المصحف. وهي مستخدَمة في الخبر بمثابة «مواد يُعاد استعمالها»[٢١٥]. هذا النّوع من «التّرقيع»، حسب تعبير كلود ليفي شتراوس، هو صفة تميّز الإنتاج الأسطوري. والمقاطع القرآنيّة المستعمَلة تنتمي إلى فترات مختلفة من الوحي. بل حتّى أنّها تمثّل، في جزء منها، عناصر لمواضيع لم يكن القرآن يربط بعضها ببعض. فمحاكاة القرآن لا تتقيّد إذن بالنّص القرآني كما يمكن أن نقرأه في النّسخة القانونيّة للمصحف. فهذه المحاكاة تعيد صياغة النّص القرآني بصورة عرْضيّة ماحية في طريقها كلّ ما يمكن أن يكون قد ترسّب من آثار من شأنها أن تُلحَق بتاريخٍ داخليّ للنّص، على سبيل المثال تاريخ إنتاج التصوّرات في القرآن.

سيفرض الخبر منطقه، وذلك قبل كلّ شيء باللّعب على النّقاط المشتركة. وهي النّقاط التي تتعلّق بمكّة كحرم مقدّس ومكان للحجّ. وموضوع حُرمة مكّة يبدو أنّه أصبح بسرعة موضوعًا متواترًا في التصوّر القرآني من خلال التوسّع فيه انطلاقًا من مقاطع قديمة جدًّا كالّتي نجدها في قصار السّور مثل سورة الفيل، خمس آيات، وسورة قريش، أربع آيات. والضّامن لهذه الحُرمة هو مَن يُسمّى منذ ذلك الحين «ربّ البيت»، أي ذاك الّذي سيُدعى لاحقًا «اللّه». أمّا الموضوع الثّاني فهو موضوع مخضرَم، إذ ظهر في وقت لاحق بين نهاية الفترة المكيّة والفترة المدنيّة. وهو يتعلّق بـ«الإبْرَاهِميّة»[٢١٦] المكيّة. في فترة أولى، يظهر إبراهيم فقط على أنّه جاء إلى مكّة لكي يضع فيها أفراد عائلته في مأمَن وينأى بهم عن كفر شعب أبيه عَبَدة

---

(٢١٥) سورة البقرة، الآية ٣٠ (تسبيح الملائكة جاء ضمن مقدّمة لقصّة تتحدّث عن آدم؛ هل هي من الفترة المدنيّة؟) سورة النّور، الآية ٣٦ (تتحدّث عمّن يخافون عذاب يوم القيامة ويخدمون البيوت التي أذن اللّه بها أن تُبنى وترفَع؛ أهي من الفترة المدنيّة؟)؛ القصص، ٥٧، والعنكبوت، ٦٧ (حُرمَة مكّة زَمَن محمّد؛ من الفترة المكيّة)؛ إبراهيم، ٣٥ (حرمة مكّة زمن إبراهيم؛ مقطع مكّي متأخّر أو مدني)؛ آل عمران، ٩٦ (مكّة، أوّل بيت منذ إبراهيم؛ مقطع مدني)؛ الفتح، ٢٤ (اسم مكّة؛ مقطع مدني)؛ الحجّ، ٢٧ (تَخيّل الحجيج وهم قادمون إلى مكّة، بعد إرساء إبراهيم لشعائر الحجّ؛ مقطع مدني متأخّر).

(٢١٦) انظر أعلاه لمحة أوّليّة في الفصل الأوّل.

الأصنام[٢١٧]. وفي فترة ثانية، يمكن أن نُمَوْضِعها خلال الفترة المدنيّة، يُصبِح إبراهيم، بأمر من ربّه، باني الحرم المكيّ وأوّل من قدّسه[٢١٨]. يقف القرآن هنا ولا يذهب أبعد من ذلك. فلا نجد فيه أيّ ذكر على الإطلاق لعلاقة بين آدم والكعبة. وبالإضافة إلى هذا، نرى أنّ المواضيع المتعلّقة بآدم في القرآن ثانويّة. ولا يمكن أن تُقاس بأيّ شكل من الأشكال بأهميّة القصص التي تتعلّق بإبراهيم وموسى. فلا وجود في القرآن لآية تُقيم علاقة ولو ضئيلة بين مكّة ومكان «هبوط» آدم إلى الأرض. وفي كلّ الحالات، فإنّ القرآن لا يحدِّد مطلقًا مكان هذا الهبوط[٢١٩].

ولذلك، يجب البحث بكلّ وضوح عن المنطق الموضوعاتي من خلال قراءة الخبر وليس في داخل النّص القرآني نفسه. فمن الواضح جدًّا أنّ لا شيء في القرآن يدعو إلى ربط آدم بالحرم المكيّ. وبالرّغم من أسلوب هذا الخبر الذي يحاكي عن قصد أسلوب القرآن فإنّنا نلاحظ أنّ النتيجة المستقاة هي سَرد يتجاوز بكثير أهداف الوحي القرآني؛ إذ إنّ هذا الأخير كان يتحدّث عن قدسيّة المكان قبل مجيء محمّد. ولكنّه لم يكن ليرقى في الزّمن أبعد من الفترة الإبراهيميّة. وبالمقابل، يبدو أنّ إحساسًا بضرورة العودة في مجرى الزّمن إلى فترة موغِلة أكثر في القِدم كان قد تبلوَر ضمن منطق عقدي لاحق. ويمكن أن نضع هذا على الأرجح في لحظة بدأ فيها الشّعور بضرورة بلورة رؤية إسلاميّة لبدء «التكوين» التي قد تكون قد اصطدمت مع رؤى صاغتها ديانات سابقة وبالخصوص منها تلك التي تدور في فلك المجال البيْبلي. فقد كان هناك بمثابة فراغ في هذا الموضوع

(٢١٧) سورة إبراهيم، ٣٥، ٤١؛ القصّة الكاملة لنكران إبراهيم أصنام قومه وتحطيمه لها في سورة الأنبياء، ٥١-٧١؛ إعادة متأخّرة للقصّة مع «خطاب إبراهيم» لقومه في سورة الشّعراء، ٦٩-١٠٤.

(٢١٨) هذه الفترة الزمنيّة يجب أن توضع في علاقة مباشرة مع القطيعة مع يهود المدينة، وقد حدث ذلك على الأرجح بين سنتي ٢ و٥ للهجرة.

(٢١٩) لقد قيل في مناسبتين إنّ آدم وزوجه اضطرّا «للهبوط والاستقرار في الأرض»؛ ولكن دون أن يُذكَر اسم أيّ مكان: سورة البقرة، ٣٦ والأعراف، ٢٤؛ الرّبط الآخر لآدم مع الاستيطان في الأرض نجده في القصّة التي تُظهِر اللّه وهو يريد أن يَجعل منه خليفته في الأرض، وهو ما اشتَكَت منه الملائكة إلى اللّه وما رفضه إبليس، سورة البقرة، ٣٠؛ انظر أعلاه، الهامش ٢٠٥؛ ابنا آدم (اللّذان لا يُذكر اسماهما) هما أيضًا لا يُذكر مكان إقامتهما في القصّة التي تتعلّق بقتل أحدهما من طرف الآخر، سورة المائدة، ٢٧-٣١.

وبالأخصّ غموض شديد في النّص القرآني[٢٢٠]. إذ يمكن أن تكون هذه المرحلة قد توافقت مع حصول اهتمام بمسالة «ابتداء خلق العالَم» التي سبق أن رأيناها تتبلوَر في عناوين مؤلَّفات نستطيع أن نعزوها إلى مُفسِّرين أو أخْباريّين كانوا ينتمون على الأرجح إلى الأجيال الأولى التي تحوّلت إلى الإسلام. من أنّ البناء الإبراهيمي للبيت المكّي، الذي كان يتحدّث عنه القرآن المدنيّ، لم يعد يرقى إلى فترة زمنيّة قديمة بما فيه الكفاية. وحتّى يصبح هذا البناء أكثر مصداقيّة، كان من الضروري أن يحدَّد زمان وقوعه في أصل كلّ بناء. ومن المفارقات أنّ القرآن كان بإمكانه الاستجابة لهذا الطّلب. كان يكفي فقط أن تُطبَّق عليه قراءة التّفسير العَقَدي التي عادة ما تكون قراءة «فاقدة للسّياق»، وذلك مثلًا بمجرّد الاستناد إلى المبالغات القصوى للدَّور المتصوَّر للحرم المكيّ التي يعود ظهورها إلى الفترة المدنيّة. فقد أُعطيت له صفة جديدة في ذلك الوقت: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ[٢٢١] مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران، ٩٦). وبالتّالي، كان من المفروض أن يبدو من المفروغ منه أنّ البيت الحرام، كما وُصِف في هذه الآية، كان هو أصل كلّ الإنسانيّة. وكان من المفروض أيضًا أن يُعتَبر ذلك بديهيًّا بحيث لا يتطلّب أيّ لجوء لمبرِّر خارجي. بالإضافة إلى ذلك، كان بإمكان الخبر أن يكتفي بإعادة صياغة الآية القرآنيّة وإدماجها في الخطاب الإلهي المزعوم. إذن، نحن إزاء تطوّر جديد بالنّسبة للقرآن. غير أنّ الفارق لا يكون ملموسًا إلّا إذا قُرِئ النّص القرآني بالمقارنة مع ذاته وليس البتّة بمقتضى إلزام خارجي مُتصوَّر.

(٢٢٠) التيمَة القرآنيّة المكيّة، القديمة نسبيًّا، والمتعلّقة بمسألة «الخَلْق» باعتباره «التّصميم الأوّل لإنسان» لم يكن لها في البداية أيّة علاقة بآدم؛ أمّا بخصوص التيمَة العامّة للخلق فإنّها تُبْنى بتدرّج شديد في القرآن؛ ولذلك فهي تبدو بطريقة متشظّية وحتّى متضاربة؛ وهي لا تكون موضوع أيّة قصّة ممنهَجة وكاملة؛ ضمن هذه الشّروط، يمكن أنّها كانت قد اعتُبِرت غير مقنِعة تماما في أعين مَن تحوّلوا إلى الإسلام الذين كانوا قد تعوّدوا على الرّجوع إلى قصص ضافية شافية حسنة التّركيب كتلك التي تروي قصّة التّكوين البيْبلي أو النّصوص الرؤيويّة المتفرّقة التي أُلِّفت لاحقًا والتي كانت تصف المدن الأولى أو مواقع «المعابد السّماويّة» (hekaloth) أو أيضًا قصص إعادة تشييد المستقبل (أورشليم).

(٢٢١) بخصوص هذا الاسم، انظر أعلاه، الفصل الأوّل.

الجِدَّة في هذا الموضوع كانت تندرج في هذا التّأسيس الذي كان يتضاعَف ويتجذّر أكثر فأكثر في ماضٍ مُطلَق كما لو أنّه يبحث عن شرعيّة إضافيّة وتأكيد نهائي للعقيدة الجديدة. وبهذه الطّريقة، أي الرّجوع إلى أصل الخليقة، أصبح من الممكن التحكّم في الزّمن برمّته: إنّ التثبّت من هذه الفرضيّة يمكن إجراؤه بداية من التّوكيد الذي يُنهي الخبر؛ إذ يُعلِن أنّ الحرم المكيّ كان قد زاره كلّ الأنبياء منذ آدم. وما فعلوا ذلك إلّا للسّير على الصّراط الذي سطّره اللّه لأبيهم الأوّل. وهكذا يجد الزّمن النّبوي نفسه قد تحوَّل برمّته إلى زمن نبويّ مُسلِم منذ أصل الخليقة. فإضافة إلى انتصاره على الأرض، من خلال تأسيسه خلافة إمبراطوريّة كانت تعتقد أنّها مرصودة للهيمَنة في كلّ مكان من العالم، تحوّل الإسلام كذلك للهيمنة على الفضاء المخيالي وذلك على الاقلّ في عقول أولئك الّذين توصّل إلى أسلَمتهم[٢٢٢]. تلك هي الرّسالة التي كان هذا الخبر يريد أن يقدِّمها لنا حتّى ولو كان يقوم بذلك بابتعاده عن نصّه المرجعي وعدم وفائه له.

الخبر الذي رواه كلّ من أبان بن عثمان (ت ٧١٨ م)، ومَعمَر بن راشد (ت ٧٧٠ م):

يبدأ النّص بمقدّمة للطّبري، وهي كما سنرى طويلة بنفس طول الخبر في حدّ ذاته. في الحقيقة، يمثّل هذا «الإعلان» عن الخبر إعادة صياغة مُسْبَقة له. غير أنّ نصّ الطبري لم يكن ليكفي بمفرده. ولكي يصبح مقبولًا كان من الضروري أن يُشفَع بالخبر الذي يبرّر محتواه. فحتّى وإن كان النّص الثّاني يكرِّر النّص الأوّل، فإنّ هذا التكرار لم يكن يُنظَر إليه بتاتًا على أنّه تكرار بلا جدوى. فهذا التّكرار هو في حقيقة الأمر تأسيس لمنهجيّة تحريريّة لهذا النّوع من الكتابة التي كانت تريد دائمًا أن تضَع نفسها تحت ضمانة سلطة مرجعيّة.

(٢٢٢) يمكن أن ندرك، بداية من مثال كهذا، أنّ التحوّلات إلى الإسلام لم تتمّ بالضّرورة بالشّكل الذي نتخيّله؛ فالدّين الحاضر، إلى حدّ كبير، هو الذي له معنى وليس العكس؛ في حالة مثل هذه ينبغي إذن أن نتساءل دائمًا مَن الذي يُحوِّل الآخر عن دينه وإلى أيّ حدّ.

مقدّمة الطّبري

«ثمّ أَمَر آدمَ عليه السّلام -فيما ذُكر- أن يأتيَ البيت[٢٢٣] الحرام الذي أُهبِط له إلى الأرض، فيطوف به كما كان يرى الملائكة تطوف حول عرش اللّه، وكان ذلك ياقوتة واحدة أو درّة واحدة».

رواية أبان ومَعْمر

تحتوي سلسلة الإسناد على أربعة أسماء. طرف الإسناد الثّاني أتى على هذا النّحو: «أخبرنا معمَر عن أبان، أنّ البيت أُهبِط ياقوتةً واحدة أو درّة واحدة، حتّى إذا أغرقَ اللّه قومَ نوح رفعَه[٢٢٤] (فوق الأرض أو رفعه إلى السّماء؟) وبقيَ أساسه، فبوَّأه اللّه عزّ وجلّ لإبراهيم فبناه».

التّعليق النّهائي على أخبار الطّبري

الخبران اللّذان أوردهما الطّبري يختلفان في طابعهما اختلافًا تامًّا. الأوّل يمثّل امتدادًا للقرآن ويرقى به إلى أصل كلّ زمان، غير أنّه يبقى ضمن منظور المحاوِر

---

(٢٢٣) إنّ طبيعة التصوّر الذي يتمثّل في ياقوتة واحدة أو درّة واحدة «أبعادها خياليّة» [«فبنى (الملاك) البيت من خمسة أجْبُل: من طور سيناء وطور زيتون ولبنان والجوديّ، وبنى قواعده من حِراء»، تاريخ الطّبري] يقودنا إلى التّأكيد على أنّه ينبغي الاحتفاظ بترجمة كلمة «بيت» باللّفظة الفرنسيّة «bétyle»؛ بالفعل، ما هو مطروح بكلّ وضوح هو التصوّر لصخرة مقدّسة من صنف «الحجر الأسود» (وهو ما يقع الحديث عنه صراحة في بعض الأخبار التي يقدّمها الطّبري في نفس المقطع، ص ١٣٢)، وليس أيّ «هيكل» مّا؛ وهذا لعلّه من شأنه إذن تأكيد فرضيتنا التي طرحناها في الفصل الأوّل بخصوص تصوّر «الكعبة».

(٢٢٤) يُفيد الفعل «رَفَع»، في استعمالاته القرآنيّة، بدون أيّ لُبْس معنى «صعود إلى السّماء» الذي لا يعقبه مبدئيًّا أيّ نزول، وذلك خلافًا لـ«عُرُوج» الملائكة الذين يصعدون، وينزلون، ثمّ يصعدون من جديد متّبعين «المعارج» التي رسمها اللّه، سورة المعارج، ٤؛ «الرّفع» هو إذن نوع من «assumption»، بمعنى «إصعاد الجسد إلى السّماء»؛ ولكنّ هذا يُقال بخصوص يسوع الذي ﴿رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾، سورة النّساء، ١٥٨؛ وكذلك عن إدريس (الذي هو من المرجّح الاسم القرآني للأب السّابع قبل الطّوفان «أنوخ» أو «أخنوخ» أو «إنوك» أو «أنوش») كما جاء في سورة مريم، ٥٧ ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾، ترجمة ريجيس بلاشير لهذه الآية هي ترجمة خاطئة؛ فكلمة «رَفْع» لها أيضًا معنى «بنى على عُلُوّ وارتفاع»؛ وعلى هذا النّحو رأينا كيف أنّ اللّه ﴿رَفَعَ السَّمَاوَاتِ [فوق الأرض] بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾، سورة الرّعد، ٢.

الرّئيسيّة للقرآن. في الخبر الثّاني تكون القطيعة أعمق بكثير. فالنّص الذي أُنزِل في غرب الجزيرة يجد نفسه مُقَطَّع الأوصال من جرّاء الطّريقة التي استُعمِلت فيها ألفاظه. وهذا ليس مردُّه إضافة كلمات أجنبيّة لها، بل بالعكس، فكلّ ألفاظ الخبر هي نفس الألفاظ الموجودة في النّص القرآني(٢٢٥). الرؤية التي تُبنَى هنا، سواء في

(٢٢٥) كلمة «عرش»، «سرير الاستراحة» أو «سرير الأبّهة»، ترد ٢٦ مرّة في استعمالات معظمها مكيّة، سورة التّكوير، ٢٠ ﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾؛ الحاقّة، ١٧ ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾، إلخ؛ كلمة «بيت»، بمعنى مقدّس، يعدّ ٢٠ استعمالاً من الفترة المكيّة أو المدنيّة، سورة قريش، ٣ (استعمال مكّي قديم جدًّا)؛ سورة الطّور، ٤ («البيت المعمور»، بخصوص هذه اللّفظة، انظر أعلاه، الهامش ٢٠٦)؛ هذا «البيت» نُظِر إليه على الأرجح على أنّه بيت سماويّ؛ وهذا الاستعمال هو استعمال فريد وغير صريح، سورة البقرة، ١٢٥ ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً﴾، إلخ؛ الصّفة «حرام» مشتقّة من الجذر الوارد بكثرة في القرآن «ح/ر/م»؛ ويعدّ ٢٥ استعمالاً بما فيها الاستعمال الوارد في سورة المائدة، ٩٧ الذي يشير إلى الكعبة على أنّها «البيت الحرام»؛ وبالمقابل، نرى أنّ اسم المفعول «مُحرَّم» الذي له نفس المعنى، هو الذي جاء مقترنًا بلفظة «بيت» في سورة إبراهيم، ٣٧ ﴿عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾؛ لفظة «هبوط»، وردت ضمن ٧ استعمالات فعليّة منها أربعة في علاقة مع آدم، سورة طه، ١٢٣، سورة الأعراف، ٢٤، سورة البقرة، ٣٦، ٣٨؛ لفظة «طواف»، شعيرة «الطّواف حول صخرة»، لها أربعة استعمالات فعليّة تتّصل بالحجّ، سورة الحجّ، ٢٦، ٢٩؛ سورة البقرة، ١٢٥، ١٥٨؛ لفظة «ياقوت» (من الإغريقيّة *uakintos*) دخلت في مختلف اللّغات السّاميّة وعلى ما يظهر في صيغة اسم جنس (أو، فيما بعد، حين أصبحت تشير فقط إلى اللّون الأحمر أو البرتقالي) للدّلالة على مختلف أنواع الزركون (هذه اللّفظة من أصل فارسي « zargûn »، «لون الذّهب»؛ الزركون الذي نجده في صخور الغرانيت والبازلت يمكن له أيضًا أن يكون من اللّون الأخضر، أو الأزرق، أو البُنّي المُحمَرّ أو عديم اللّون)، هناك استعمال واحد مجازي في القرآن جاء مقترنًا بلفظة «مرجان» في إشارة لحور الجنّة، سورة الرحمن، ٥٨ ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (لون الحجارة الكريمة هو بكلّ تأكيد الأبيض للدّلالة على «بشرة بيضاء لبنيّة» في تضادّ مع اللّون «المرجاني» للفم؛ فالبشرة الدّاكنة كانت مُقصاة من معايير الجمال البدويّة؛ معنى آخر يكون محتملًا أيضًا يستلزم دائمًا التّعارض بين الأبيض والأحمر؛ ذلك التّقابل بين بياض الأسنان وبين حمرة الفم أو حمرة اللّثة؛ تجدرَ الإشارة إلى أنّ الزركون «الأبيض» يمكن أن يكون إمّا شفّافًا وإمّا أكثر بريقًا كبريق الزّجاج؛ وأحيانًا يكون تقريبًا عاتم اللّون، الشيء الذي يمكن أن يسمح بتشبيهه باللّؤلؤ؛ التّرجمة التي اقترحها بعض المختصّين في القرآن، مثل ريجيس بلاشير وجون غروجون، بلفظة « rubis »، «ياقوت أحمر»، هي ترجمة منافية للصّواب؛ هناك عدّة مترجمين لا يكلّفون أنفسهم عناء الخوض في مسالة اللّون؛ فهم يتحدّثون ببساطة عن « hyacinthe »، وذلك دون تحديد أكثر؛ في حين أنّ مثل هذا التّعبير لا يمكن أن يمرّ دون إعطاء أيّ تفسير)؛ لفظة «دُرّة» تشير إلى «اللّؤلؤة» عندما تكون بلون أبيض جميل، وذلك بكلّ تأكيد تشبيهًا بحليب النّاقة عندما يسيل مدرارًا؛ والدُّرّ في القرآن يُطلَق عليه «اللّؤلؤ» (ويمكن أن يكون بألوان مختلفة؛ المعنى القاعدي

نصّ الطّبري التقديمي أو من خلال الخبر ذاته، هي التي لم يعد لها أي نقطة مشتركة مع معنى النّص القرآني في سياقه الأوّل الذي استُلِم فيه. بين نصّ القرآن ونصّ الطّبري يبدو أنّه وقع تجاوُز حدٍّ استحالت معه إمكانيّة الرّجوع إلى الوراء أو قابليّة لأيّ اتّجاه معكوس. وهنا نلمس على الأرجح ما سبق لنا تسميته بالحدود الوهميّة.

إنّ الجديد الذي قدّمه الخبر الثّاني لا يكمن في ربط العلاقة بين آدم والحرم المكيّ. فهذه العلاقة مشتركة بين مختلف النّصوص التي يوردها الطّبري في هذا الفصل. كما أنّ السيناريو المتعلّق بما سيؤول إليه مستقبل البيت الحرام «الآدمي» يُوفِّر عناصر جديدة. ولكنّها عناصر تبقى مندرجة في سلسلة أحداث متعاقبة لا تجرّ

للجذر مرتبط بفعل «البريق»، كوكب، نار، برق، عين تلمع بالدّموع؛ كما نطلق ذلك على الوبر الرّمادي لبعض أنواع الغزال والانعكاس الصّدفي للّؤلؤ، بمعنى تقزُّح اللّؤلؤة؛ نعدّ ستّة استعمالات للفظة «لؤلؤ» للإشارة للحُليّ ومن باب الاستعارة لغلمان الجنّة، سورة الطّور، ٢٤ ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾؛ يعرف القرآن استعمالاً واحدًا فقط انطلاقًا من الجذر «د/ر/ر» للإشارة إلى لألأة الكواكب ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾، سورة النّور، ٣٥، ثلاثة استعمالات استعاريّة للدّلالة على «المطر الغزير» باستخدام النّعت «مِدْرَار»، سور نوح، ١١؛ هود، ٥٢؛ الأنعام، ٦؛ لفظة «إغراق» كعقاب إلهي استعمله القرآن ٢٢ مرّة وبعضها مرتبط بشخصيّة «فرعون»، على سبيل المثال في سورة الشّعراء، ٦٦؛ وبشخصيّة نوح، سورة نوح، ٢٥؛ لفظة «قوم» هي الكلمة التي يستعملها القرآن أكثر للإشارة إلى «مجموعة قَبَليّة» أو «شعب» نبيّ مّا؛ ولهذا فهو يرد بغزارة؛ بخصوص «رَفْع»، انظر أعلاه، الهامش ٢٢٤؛ فيما يتعلّق بإبراهيم وبناء «القواعد» التي يُقام عليها «البيت»، انظر سورة البقرة، ١٢٧؛ كلمة «أساس» لا تظهر في القرآن إلّا من خلال ثلاثة استعمالات كلّها من باب الاستعارة في سورة التّوبة، ١٠٨، ١٠٩؛ بخصوص «أساس» البيت المكّي، انظر أعلاه، سورة البقرة، ١٢٧، عند كلمة «قواعد»؛ لفظة «بَوَّأَ» تعني «النّزول والإقامة لبعض الوقت في مكان مّا بعد ترحال طويل»؛ المرجعيّة الدّلاليّة هنا هي النّزول عند مرعى خصيب بعد بحث طويل؛ هناك عشرة استعمالات من بينها ما يخصّ إبراهيم، وكذلك ابنه إسماعيل، الذي كُلِّف بوضع قواعد البيت، البقرة، ١٢٧ (سبق ذكر ذلك)؛ تجدر ملاحظة الاستعمال الوارد في الآية ٥٨ من سورة العنكبوت الذي يشير إلى «إنزال المؤمنين في الجنّة وإعطائهم غرفًا يثوون فيها»؛ كلمة «بناء» تعدّ ٢٢ استعمالاً من اشتقاقات مختلفة من الجذر «ب/ن/ي»؛ عمليّة «البناء المتين» هي من اختصاص اللّه، مثلًا بناء السّماوات السّبع في الآية ١٢ من سورة النّبأ ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾؛ ومَن ادّعوا أنّهم للّه أنداد، مثل فرعون، يحاولون هم أيضًا أن يبنوا كما جاء ذلك في الآية ٣٦ من سورة غافر ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ﴾؛ تجدر الإشارة إلى الفعل «بَنَى» هو الذي يفيد في المحيط البدويّ مجرّد عمليّة «نصب الخيمة».

إلى أيّة قطيعة مع القرآن. قد يكون من المحتمل أنّ مسألة مصير الحجر المقدّس زَمن الطّوفان كانت قد طُرحت في تلك الفترة. فلا بدّ من أن يكون قد وُضِع في مأمَن في مكان مّا. أن يكون اللّه قد «رَفَعه»، هي إجابة في المحصّلة النّهائية معقولة ومقبولة من وجهة نظر إيمانيّة[٢٢٦]. فهي مبدئيًّا لا تستدعي تغييرًا في نمط التصوُّر. وما هو جديد فعلًا وبصورة جذرية لا يوجد هنا. بل يجب الكشف عنه في ماهيّة الحجر المقدّس التي وُصِف بها. إذ يُعْلِمنا النَّصّان، نصّ التّقديم ونصّ الخبر، بأنّ هذه الحجارة المقدّسة لم تَعُد حجارة عاديّة. فقد أصبح يُنَظر إليها من الآن فصاعدًا على أنّها تحوّلت إلى «ياقوتة بيضاء» بالإضافة إلى حجمها الهائل. وكان عرب النّاحية الغربيّة من الجزيرة [الحجاز] قد اتّخذوا من بعض الحجارة أداة تَعبُّد تحصى بأهميّة كُبرى. يبدو أنّهم اعتقدوا في قدسيّة العديد من أنواع الأحجار الصَّلبة، خاصّة منها حجارة البازلت والكوارتز، وربّما أيضًا بعض أنواع حجارة الصوّان. وكانت هذه الصّخور ذات ألوان مختلفة تذهب من الأبيض النّاصع، اللَّبَني أو الشّفاف للكوارتز، إلى ألوان البازلت الدّاكِنة خالصة كانت أم مشوبة. ومن المرجّح أن يكون الحجر الأسود للكعبة[٢٢٧] من هذا النّوع الأخير وليس نيْزَكًا، كما قيل. المهمّ بالخصوص أن تكون هذه الصّخور صلبة جدًّا حتّى تظلّ ثابتة لا تفتّتها عاديات الدّهر. بالإضافة إلى ذلك، كان من المهمّ جدًّا أن تكون هذه الصّخور بصورة خاصّة ملساء وبقدر المستطاع ذات بريق لامع. وهذه الصّفات كان من شأنها أن تشجّع على «اللّمس»، وحتّى على «التمسُّح» اللّذَيْن كانا غالبًا ما يمثّلان جزءًا من الشّعائر المخصَّصة لهذه الصّخور. إنّ التّعامل مع «الحجر الأسود» حتّى في الإسلام يعطينا أيضًا فكرة جيّدة بخصوص هذه الحركات [الشّعائر] التي تعود إلى زمن سحيق. وبالمقابل، نرى أنّ المقدَّس العربي، على ما يبدو، لم يُقم أيّة علاقة، بأيّ شكل من الأشكال، مع

(٢٢٦) بعض أنبياء القرآن حدث معهم ذلك مثل عيسى وإدريس، انظر أعلاه، الهامش ٢٢٤؛ ولكنّ التيمَة هي أيضًا توراتيّة مع رَفْع إيليا وأخنوخ (إدريس في القرآن).

(٢٢٧) هذه الحجارة، التي ليس لدينا أيّ مبرّر لكي نعتقد بأنّ لونها قد تغيّر، هي أيضًا تكفّل بها أدب الأخبار؛ وحينها تحوّل تاريخها البدائي إلى تاريخ «حجارة بيضاء من الجنّة»؛ عدّة سيناريوهات تحكي «نزولها» إلى الأرض؛ فقد كانت قد نُظِر إليها، في نفس الصّنف من النّصوص، بمثابة حجارة كريمة؛ وقد عُزِي تغيّر لونها إلى السّواد إلى عدّة أسباب منها أنّها كانت نساء حُيَّض يتمسّحن بها في الجاهليّة قبل مجيء الإسلام، انظر أعلاه، الهامش ٢٢٣.

الأحجار الكريمة. وهذا ينطبق تمامًا مع ما يقوله القرآن بهذا الخصوص. فلا حديث فيه بالأحرى، فيما يتعلّق بالثّراء، والزّينة والبَهرَج، إلّا عن الزّجاج [القوارير]، والذّهب، والفضّة، واللّؤلؤ(٢٢٨)، وذلك بقدر يبدو محدودًا جدًّا. أمّا الياقوت، مقرونًا بالمَرجان، فهو الحجارة الكريمة الوحيدة التي يذكرها القرآن، وفي مناسبة واحدة. وحتّى هذا الاستعمال فإنّه لا يُحيل إلى حجارة حقيقيّة بالمعنى الملموس. بل هو من جهة أخرى أكثر أهميّة من ذلك(٢٢٩). فهو يمثّل في الواقع تشبيهًا لحور العين الأبكار اللّاتي أُعْدِدْن ليصبحن أزواجًا لأهل الجنّة تحت ظلال أشجار وارفة

---

(٢٢٨) الزّجاج يظهر على أنّه مادّة نادرة وتقنيّة صناعته لم يكن بالتّأكيد مُسيْطَرًا عليها داخل الجزيرة؛ وقد يُشار إليه بلفظة «قوارير»، وهي لفظة لا يُعرَف مصدرها؛ يَعتَبر S. Fraenkel, *Die aramischen Fremdwörten* im *Arabischen*, 1886, Leyde, éd. Brill, p. 70، أنّ اللّفظة (استنادًا إلى تصريفها) هي اقتراض، ولكن دون أن يتوصّل إلى تعيين أصل لها؛ هذه اللفظة تُستَعمل دائمًا في القرآن بصفة الجمع؛ ومع ذلك، دائمًا حسب S. Fraenkel، قد تكون قد اعتُبِرت كصيغة مفرد مشيرة إلى مادّة مّا؛ المفرد المعرَّب «قارور»، قد يكون قد بُنِي لاحقًا، إثر تبنّي اللّفظة وتصحيح صرفها تماشيًا مع اللّغة العربيّة؛ القوارير هي التي تُستَخدَم كترصيف عجيب لقصر سليمان في سورة النّمل، ٤٤؛ وهي أيضا المادّة التي قُدَّت منها «أكواب» الجنّة (دائمًا بصيغة الجمع، وهي أيضًا لفظة مقترَضة تعود على الأرجح إلى اللّاتينيّة *cupa*، مرورًا بالآراميّة)، سورة الإنسان، ١٥ ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا﴾؛ في العالم الأرضي، نرى أنّ الذهب والفضّة يقع التعرّض لهما بصورة سلبيّة: النّهي على الاكتناز، في السّورتيْن المدنيّتيْن، آل عمران، ١٤ ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾، والتّوبة، ٣٤ ﴿الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾؛ بالمقابل، الذّهب والفضّة هما معدنان من معادن الجنّة، سواء تعلّق الأمر بالحُليّ كالأساور (مخصّصة عادة للنّساء ولكن يظهر أنّ المؤمنين أنفسهم يلبسونها هم أيضًا)؛ ويُلبس معها ثياب من قماش ثمين من حرير، وسُندُس، وإستَبْرَق ولؤلؤ (انظر أعلاه، الهامش ٢٢٥)؛ سورة الكهف، ٣١ ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾)، سورة فاطر، ٣٣ (﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾)، سورة الإنسان، ٢١ (﴿ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ﴾)، سورة الزّخرف، ٥٣ (مقطع تهكّمي ضدّ فرعون «عدوّ» اللّه في قصص موسى المكيّة؛ إذ يقول فرعون: لو أنزل عليّ ربُّ موسى من السّماء أسورة من ذهب لكنت آمنت به، انظر أسفله، الهامشيْن ٤٠٨ و٤٠٩)؛ مِن ذهب كذلك هي «الصِّحاف» التي يُطاف بها على المؤمنين، و«آنية» من فضّة، و«أكواب» من ذهب، و«قوارير» من فضّة، و«كأسا» لشرب خمر الجنّة: سورة الزّخرف، سورة الإنسان، ١٥، ١٦.

(٢٢٩) المقطع لا علاقة له بالصّخور المقدّسة ولكن له علاقة مع حور الجنّة، سورة الرّحمن، ٥٨؛ انظر أعلاه، الهامش ٢٢٥.

حُبلى بثمارها على الدّوام. وحتّى إن كانت الصّورة غير عاديّة، فإنّ المَرجان يشير بكلّ تأكيد إلى لون شفاههنّ الأحمر أو الوردي. أمّا الياقوتة، فلا بدّ أنّها كانت تُرى قبل كلّ شيء على أنّها بيضاء اللّون. هناك فرضيّة أوّلى يمكن من خلالها اقتراح أنّ هذه الاستعارة كان دورها الإشارة إلى بَشَرة ذات بياض رطب ظلّت مستورة عن الشّمس. فقد كان بياض بشرة المرأة المكسال المقصورة في بيتها، في الخيال القَبَلي، يرمز إلى ترف وقوّة سيّدٍ ذي مقام رفيع، وفي نفس الوقت إلى المثال الأنثوي المستحيل عند البدويّ. ولكن هناك فرضيّة ثانية، نجدها على الأرجح أكثر انتشارًا في الشّعر من الفرضيّة التي ذكرناها آنفًا، والتي كان تصوّرها يوفّر على ما يبدو على الاقلّ نفس المتعة. وهي متعة حمرة الثّغر التي تُقابل بياض الأسنان اللّبني. وفي كلتا الحالتين، نرى مع ذلك أنّ التّعارض يكون بين الأحمر والأبيض. ولذلك لا يكون اللّون الذي يجب التعرّف عليه إذن هو ذاك اللّون الذي سيصبح لاحقًا اللّون المهيمِن في مجتمعات الخلافة والذي يشير إلى الزّركون الأحمر أو المائل إلى البرتقالي شديد اللّمعان والذي يمكن أن يتمتّع ببريق كبريق الألماس. ولكن، إذا كنّا نشكّ في تحديد ياقوتة القرآن بالبياض، فإنّ مقارنة مع نصّ الخبر الذي ذكرناه هنا قد تكون، على الأقل في هذه النّقطة، وبصورة مفارقة خير دليل لنا. وبالرّغم من أنّ النصّيْن ليسا من نفس الفترة، فإنّ الصّورة التي يضعها الخبر بكلّ وضوح، من خلال تنوّعات نصّية مختلفة، توفّر أهميّة الإشارة إلى البياض كتصوُّر محتمَل للَون الياقوت(٢٣٠). فهو بالفعل يقرِن بصفة هامّة ومتواترة بين الياقوتة

(٢٣٠) Edward William Lane في قاموسه *Arabic-English Lexicon* الذي صدر في لندن في ١٨٧٧-١٩٩٣ أعيدت طباعته في جزءين، كمبريدج، ١٩٨٤)، يلاحظ أنّ «ياقوت» كان يشير إلى أحجار كريمة ذات ألوان مختلفة (يُغفِل الأخضر)؛ وهو يُماثل هذه الأحجار بالياقوت الأحمر (rubis)، والياقوت الجَمْريّ [البهرماني] (escarboucle)، وياقوت أزرق (saphir)، والياقوت الأصفر (topaze)، والزّبرجد (chrysolite)، (وهذا لا يعطي صورة لا على مجموع الألوان ولا على الدرجات المتنوّعة جدًّا لبريق الحجارة الكريمة)؛ والمؤلّف لا يحدّد الزركون الذي يشمل كلّ الألوان المذكورة أعلاه (الهامش ٢٢٥) وكلّ أطياف البريق (من البريق الاشدّ إشعاعا، إلى الطّابع الشفّاف وإلى العَتامَة)؛ من الممكن أنّ الزركون كان مادّة متوفّرة محليّا نظرًا لأنّ الجزيرة العربيّة ومنطقة الشرق الأدنى تحتويان على العديد من التشكّلات البزالتيّة والأحجار الكريمة (ملكة «زرون» أو «زرقون» هي مع ذلك كلمة فارسيّة؛ وهي على ما يبدو لم تمرّ إلى العربيّة)؛ إنّ إمكانيّة حدوث تصوّر حجارة كريمة «بيضاء» (من صنف غير شفّاف، قليل الشّفافيّة أو لَبَنيّ

والدّرة البيضاء[٢٣١]. واللّون الأحمر الذي اختاره بعض المترجمين (rouge éclatant du rubis) لترجمة معنى الآية، لا يُحيل إذن إلى أيّ معنى يمكن القبول به في السّياق[٢٣٢]. وقد يكون هناك من جهة أخرى قد وقع خطأ في تحديد طبيعة الحجارة.

اللّون) يؤكّدها، من ناحية أخرى، خبر ورد في نفس الفصل من تاريخ الطّبري، ص ١٣٣، مرفوعًا إلى ابن عبّاس؛ حسب ما نُسِب لهذا الرّاوي الأسطوري فإنّ ما سيُعرَف مستقبلًا تحت اسم «الحجر الأسود» بمكّة يكون قد أنزله آدم معه إلى الأرض حين «أُهبِط» من الجنّة؛ وكان الأمر يتعلّق بـ«ياقوتة بيضاء»، وكان آدم «يمسح بها دموعه» (لفظة «مَسْح» تشير إلى الحركة الشّعائريّة اللّاحقة المتمثّلة في «المس» الحجر المقدّس باليد أو الفم، وحتّى من الممكن بأطراف أخرى من الجسد)؛ والحُيَّض من نساء الجاهليّة الوثنيّة هنّ اللّواتي، فيما بعد، يكنّ قد تسبّبن في تحوّل لون الحجر من الأبيض إلى الأسود (وذلك من خلال لمسه أثناء الحجّ: معنى ضِمني في الخبر [ولعلّ التّشديد على كنية مجاهد «أبو الحجّاج»، في هذا السّياق، ليس من قبيل الصّدفة؟]).

(٢٣١) انظر أعلاه، الهامش ٢٢٥؛ لفظة لؤلؤ تشير إلى الدرّة عامّة، ولكن نحن نعرف أنّ هذه الأخيرة يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة، بما في ذلك اللّون الأسود.

(٢٣٢) قد يكون بالفعل من المشكوك فيه أن يكونوا قد بنوا ترجمتهم على بعض أخبار القرن التّاسع الميلادي (إذ هم لا يقولون شيئًا بهذا الخصوص)، التي تُطنِب وتتوقّف كثيرًا عند الحديث على تواجد أحجار كريمة مقدّسة داخل الحرم المكيّ منظور إليه، بنفس الشّكل، على أنّه حرم من زمن آدم؛ وهذا ما ينطبق على الخبر الذي يورده المؤلّف الموسوعي البغدادي ابن قتيبة، توفّي سنة ٨٨٩ م (انظر ترجمته تحت اسمه في دائرة المعارف الإسلاميّة)، في «كتاب المعارف»، طبعة القاهرة، ١٩٦٠، ص ٥٥٩؛ الخبر ذكره وهب بن منبّه الذي يبدو هنا أيضًا كشخصيّة صوريّة؛ يقول الخبر إنّ اللّه عندما أهبَط آدم إلى الأرض ورآه على شدّة حزنه وبكائه، عزّاه بأن أنزل له «خيمة» من خيام الجنّة؛ اللّفظة (خيمة) موجودة في القرآن؛ وتظهر مرّة واحدة في سورة الرحمن، ٧٢؛ والخيمة كانت «ياقوتة حمراء»؛ كما أنزل اللّه معها «الرّكن» الذي يشير إلى الزّاوية (انظر أسفله، الهامش ٥٠٢) التي رُصِف بجانبها الحجر الأسود، وفي نفس الوقت إلى «الحجر» بذاته (واللّفظة بهذا المعنى هي لفظة ما بعد قرآنيّة)؛ وكان «الرّكن» عبارة على «ياقوتة بيضاء»، كان آدم يستعمله ككرسيّ «يجلس عليه» (كرسيّ، هو لفظ قرآني يبدو أنّه يضاعف معنى «عرش»، «عرش الرحمن» في القرآن منظور إليه على ما يظهر على أنّه «سرير استراحة»؛ لفظة «كرسيّ» متأتّية من اللّغة العبريّة التوراتيّة «كيسّا» التي تشير أيضًا إلى «العرش الإلهي»؛ فحتّى وإن كان الحرم يضمّ أحجارًا كريمة، فإنّ الحجر المقدّس نُظِر إليه إذن على أنّه أبيض اللّون؛ ما يتغيّر فيه على ما يبدو هو حجمه؛ نرى هنا أنّ آدم باستطاعته أن يستوي عليه؛ وفي مكان آخر، نراه يستخدمه ليمسح به دموعه.

يبدو أنّ مخيال الأحجار الكريمة قد كان غريبًا تمامًا عن القرآن. أضف إلى ذلك أنّه يكون من غير المعقول أن يتمّ، في بيئة قَبليّة، تصميم مكانِ ملذّاتٍ وسعادة مُمَعْدَن. فحتّى وإن كانت أنهار الجنّة تجرف فوق أسرّتها الفضيّة أكوامًا متدفّقة من الدُّرَر الخالصة والجواهر النّفيسة، فما كان هذا ليُجدي المؤمنين نفعًا، وما هذا الذي كانوا ينتظرون. بالتّأكيد، نرى في عدد محدود من المقاطع القرآنيّة[٢٣٣] أنّ المُتَّقين يظهرون في ملابس من الحرير الفاخر وحليِهم أساور من الذّهب أو الفضّة، ويشربون خمْر الجنّة في كؤوس من زجاج فضّيّ اللّون. وفي مقاطع أخرى تكون الكؤوس قد قُدَّت من ذهب وفضّة خالصيْن. وأهل الجنّة يأكلون في أطباق كذلك من الذّهب والفضّة. غير أنّ هذه المقاطع هي أبعد من أن تكون هي الطّاغية في النّص. إذ إنّ جنّة القرآن مصنوعة قبل كلّ شيء من النّبات والماء. وخلافًا للنّصوص البيْبليّة فإنّ الأحجار الكريمة لا مكان لها البتّة في السّماء القرآنيّة ناهيك عن الأرض. ومن جهة أخرى لا يمكن أن نتصوّر الأشياء تجري بخلاف ذلك في هذا الميدان. بيد أنّه، ونحن نقرأ هذه الأخبار، يغمرنا شعور بأنّنا في كوْن آخر مغاير. فالسّعادة القصوى مصدرها من الآن فصاعدًا الأحجار المتراكمة. فنحن نراها، في خبر الطّبري، تنزل حتّى من السّماء لكي تستوطِن العصور الأسطوريّة للأرض. وهذا النّوع من التصوّر ليس له من مصدر ممكِن سوى مصدر التصوّر البيْبلي للعالَم. وقد أصبح ذلك على الأقلّ ممكنًا مرّة أخرى، عندما وقع الإفلات من قبضة العصور الأولى. إنّ التصوّر البيْبلي للأحجار الكريمة ليس بالتّأكيد تصوّرًا بدائيًّا. فقبائل العبرانيّين وآباؤهم كانوا بعْدُ وبدون شكّ بعيدين كلّ البعد عن تذوّق هذه الأشياء الرّائعة، مثلما كانت عليه الحال منذ العصور الغابرة في الحضارات القديمة المستقرّة في مصر وبابل.

لقد دخلت الأحجار بشتّى أنواعها في النّصوص البيْبليّة في وقت يمكن ولا شكّ أن نحدّده بشكل دقيق. ونرى أنّ هذا الدّخول قد حدث بقوّة مذهلة وذلك إذا ما احتكمنا إلى الأوصاف الرّائعة التي خُصِّصت لها سواء في السّماوات أو في

---

(٢٣٣) انظر أعلاه، الهامش ٢٢٧.

الأرض. فقد ذهب الأمر إلى اعتبار بعض الأحجار على أنّها تشكّل الموادّ التي تتكوّن منها الفضاءات السّماويّة. والكتب المقدّسة المسيحيّة لن تختلف عن هذا، على الأقل فيما يخصّ الكتب المتأخّرة منها أو ربّما أيضًا الكتب المتهوّدة أكثر من بينها في قراءتها للعجائبيّ المقدّس والتي يشكّل سفر الرّؤيا ليوحنّا أفضل ممثّل لها. فهنا أين نجد صورة لآلئ «مِعْماريّة». فهي تحتلّ كامل فضاء أبواب أورشليم السّماويّة. فبعد نزولها من السّماء، فإنّ أورشليم تستعدّ لتتبوّأ في الأرض مكانها الذي كانت تحتلّه في بداية الأزمنة(٢٣٤).

ممّا لا شكّ فيه هو وجوب استبعاد فكرة أن يكون هذا النّوع من الصّور كان، بشكلٍ أو بآخر، قد وقع جلبه إلى الوسط القبلي في غرب الجزيرة العربيّة، سواء كان ذلك قبل انتصار الإسلام أم بعده. كما يجب إقصاء أن تكون مثل هذه الصّور قد

(٢٣٤) هذا المقطع من سفر الرؤيا، ٢١، ٢٢ هو، بالمعنى الحرفي، كلّ ما لَمَع من الأحجار الكريمة والمعادن النّفيسة؛ نورد هنا اقتباسًا منه وذلك على الأقلّ بغية إبراز الفرق مع «اللّامُتصوَّر» القرآني في هذا المجال؛ رؤيا، ٢١، ٩-٢١: «ثُمَّ جَاءَ إِلَيَّ وَاحِدٌ مِنَ السَّبْعَةِ الْمَلَائِكَةِ (. . .) وَأَرَانِي الْمَدِينَةَ الْعَظِيمَةَ أُورُشَلِيمَ الْمُقَدَّسَةَ نَازِلَةً مِنَ السَّمَاءِ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، (. . .) وَهْيَ تَلْمَع لَمَعَانَ أَكْرَم حَجَرٍ، كَحَجَرِ يَشْبٍ بَلُّورِيٍّ (. . .) وَكَانَ بِنَاءُ سُورِهَا مِنْ يَشْبٍ، وَالْمَدِينَةُ ذَهَبٌ نَقِيٌّ شِبْهُ زُجَاجٍ نَقِيٍّ. وَأَسَاسَاتُ سُورِ الْمَدِينَةِ مُزَيَّنَةٌ بِكُلِّ حَجَرٍ كَرِيمٍ. الأَسَاسُ الأَوَّلُ يَشْبٌ. الثَّانِي يَاقُوتٌ أَزْرَقُ. الثَّالِثُ عَقِيقٌ أَبْيَضُ. الرَّابِعُ زُمُرُّدٌ ذُبَابِيٌّ. الْخَامِسُ جَزْعٌ عَقِيقِيٌّ. السَّادِسُ عَقِيقٌ أَحْمَرُ. السَّابِعُ زَبَرْجَدٌ. الثَّامِنُ زُمُرُّدٌ سِلْقِيٌّ. التَّاسِعُ يَاقُوتٌ أَصْفَرُ. الْعَاشِرُ عَقِيقٌ أَخْضَرُ. الْحَادِي عَشَرَ أَسْمَانْجُونِيٌّ. الثَّانِي عَشَرَ جَمَشْتٌ. وَالاثْنَا عَشَرَ بَابًا اثْنَتَا عَشَرَةَ لُؤْلُؤَةً، **كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الأَبْوَابِ كَانَ مِنْ لُؤْلُؤَةٍ وَاحِدَةٍ**. وَسُوقُ الْمَدِينَةِ ذَهَبٌ نَقِيٌّ كَزُجَاجٍ شَفَّافٍ». بالرّغم من أنّ هذا النّص تمخّضت عنه تأويلات رمزيّة، فإنّ تسلسل أسماء الأحجار الكريمة هو تسلسل مذهل بشكل خاصّ؛ بالإضافة إلى ذلك، فنصّ كهذا هو أبعد من أن يكون فريدا من نوعه؛ نجد الكثير من المقاطع الأخرى التي ملأت حجارة سواء الفضاءات السّماويّة أو بعض الفضاءات الأرضيّة؛ يمكن الرّجوع إلى كتاب *Concordances de la Bible de Jérusalem*, 1981, éd. Du Cerf؛ هناك أيضًا مقطع، من بين مقاطع أخرى كثيرة، لها مثل هذه الخاصيّة، في سفر الخروج الذي يصف فيها ثياب كهنة الخيمة المقدّسة، هارون وأبنائه؛ والخطاب هنا موجّه من يهوه إلى موسى؛ وهو خطاب يبدو من صنع خيال ارتدادي؛ وجاء وصف «الصدريّة» (رداء الكاهن) على هذا النّحو في خروج، ٢٨، ١٥-٢٠: «وَتُرَصِّعُ فِيهَا تَرْصِيعَ حَجَرٍ أَرْبَعَةَ صُفُوفِ حِجَارَةٍ. صَفُّ: عَقِيق أَحْمَرَ وَيَاقُوتٍ أَصْفَرَ وَزُمُرُّدٍ، الصَّفُّ الأَوَّلُ. وَالصَّفُّ الثَّانِي: بَهْرَمَانٌ وَيَاقُوتٌ أَزْرَقُ وَعَقِيقٌ أَبْيَضُ. وَالصَّفُّ الثَّالِثُ: عَيْنُ الْهِرِّ وَيَشْمٌ وَجَمَشْتٌ. وَالصَّفُّ الرَّابِعُ: زَبَرْجَدٌ وَجَزْعٌ وَيَشْبٌ. تَكُونُ مُطَوَّقَةً بِذَهَبٍ فِي تَرْصِيعِهَا».

تمكّنت من التغلغل في صلب المجتمع القبلي إلى درجة أن تبنّاها مؤمنون نشأوا في هذا الوسط. لا نستطيع أن نرى كيف كان بإمكان أبان بن عثمان، ابن خليفة وعضو من قبيلة قريش لم يغادر مسقط رأسه، أن يُفكِّر بهذه الطريقة. ولكن من ثمّ يمكننا أيضًا أن نقدِّر ما كانت عليه قوّة تصوّرات العجائبي المقدّس التي كانت تنقلها ذاكرة وخيال مَن أسلَموا حتّى تحصل القطيعة من هذا النّوع. وفي حالة مثل هذه، فإنّ القرآن لم يعد يُستخدَم كركيزة للإيمان والتصوُّر، بل يصبح مجرّد ذريعة لتصوّر الذّات. إنّ التصوّر، وقد أصبح مستقلًّا تمامًا عن ولائه المُعْلَن، يفرز حينها، وذلك عن «حسن نيّة» تامّة، رؤيته الخاصّة وخطابه الخاصّ. من هذا التضارب الهائل بين النّصّين اللّذين وضعهما الطّبري، المفسّر-المؤرّخ في نهاية القرن الثّالث الهجري، جنبًا إلى جنب بهدوء تامّ، يمكننا بالتّأكيد أن نستنتج أنّنا إزاء إنتاجات عقديّة أفرزتها أجيال مختلفة. إذ يظهر أنّها بالفعل لا تستجيب لنفس شروط التصوّر ولا لنفس المشاغل. ولهذا نرى أنّ الصّعوبات تكون على أنواع متعدّدة. فهي قبل كلّ شيء تعود إلى أنّ الصّور والتصوّرات الجديدة التي دخلت السّياق الإسلامي تنحو بشكل مستمرّ إلى صرف النّظر عن الشّروط التّاريخيّة لأسلَمَتها. وهذه الصّعوبات متأتّية بعد ذلك من السّيرورة العشوائيّة لهذه التصوّرات داخل المجتمعات الإسلاميّة ذاتها. لن نعرف أبدًا وبدون شكّ إلى أيّ درجة وقع تحوير هذه التصوّرات، خلال قرون الإسلام الأولى، في الوقت الذي كان فيه مجتمع الخلافة لا يزال يبحث عن أُطُر وأنماط تكون من شأنها أن تسمح باندماج مختلف مكوّناته البشريّة. ويمكن أن نراهن على أنّه لمحاولة الوصول إلى نتيجة من هذا النّوع، كان توجّب ذلك إنتاج عدد كبير من السيناريوهات المقترَحة للتصوّر الجمعي. وما تبقّى لدينا من نصوص، خصوصًا بالنّظر إلى طبيعة تأليفه المتشظّي في شكل أخبار، تكون بالتّأكيد قد احتفظت من هذه السيناريوهات بأكثر من مجرّد آثار. ولكنّ هذا يتوقّف على مقدرتنا على التوصّل إلى فكّ رموز هذه المادّة الغزيرة والمعقّدة في آن واحد.

فإذا استطعنا تحليل أشكال النّصوص التي بالتّأكيد تترجِم في نفس الوقت الظواهر المتعلّقة بالمتخيَّل وبالعلاقة مع العقيدة، تكون محدَّدة تاريخيًّا، فهل بإمكاننا الذّهاب إلى أبعد من ذلك؟ إنّ العيِّنة التي نقدِّمها هنا محدودة. ويمكن بكلّ تأكيد

توسيعها لأنّ النّصوص من هذا الطّراز تشكّل مدوّنة ضخمة، بالرّغم من أنّها إلى حدّ الآن لم يقع سبرها من النّاحية التّاريخيّة إلّا بصورة ضئيلة جدًّا. وهذا من شأنه أن يسمح على أقلّ تقدير بترتيب هذه النّصوص وتصنيفها حسب ما يمكن أن نحدّده كسِمات دلاليّة ومخياليّة مشتركة. يبقى بعد ذلك بذل الجهد اللّازم للوصول إلى تحديدٍ دقيق قدر المستطاع للأوساط التي أنتجت، ونشرت وكيّفت على التّوالي هذه العناصر عبر الزّمن. لقد تمّ القيام بمحاولة الرّجوع إلى كبرى النّصوص الكلاسيكيّة ذات الإلهام البيْبلي. غير أنّ هذا الرّجوع إلى الأصول لا يمكن أن يكون ذا فائدة إلّا إذا كان حافزًا للالتفات فيما بعد ومن جديد نحو المستقبل لمحاولة تحديد، ولو جزئيًّا، المسارات التي من خلالها استطاع بعض من عناصر هذه النّصوص أن يهاجر حتّى داخل بعض الأوساط الإسلاميّة الجديدة لكي يقع إعادة استعمالها وتكييفها مع الدّين الجديد ناهيك عمّا آلت إليه لاحقًا في السّياق الإسلامي.

المسألة التي تجمع الخبريْن المتلاحقيْن المتَناوَلَيْن هنا توفّر لنا فائدة أخرى ليست نابعة من أصل موضوعهما بقدر ما هي نابعة من الحاجة الدّاخليّة للمجتمعات الإسلاميّة التي سمحت بقول هذين الخبرين. وسنختم تحليل هذا اللّقطة الأولى من النّصوص ببعض الاعتبارات في هذا الصدد. فعندما نتفحّص أدب الأخبار، من خلال النّصوص المتعدّدة الحاضنة له، نقف مشدوهين أمام المكانة الهامّة التي يحتلّها فيه الحرم المكيّ، وكلّ ما يرتبط به أو ما يُراد له أن يكون مرتبطًا به[٢٣٥]

---

(٢٣٥) على سبيل المثال، في خبر ورد أيضًا في تاريخ الطّبري، ١/ ٦٧٣، هناك حديث عن رحلة «النبيّ» بَرَخْيا (هناك عدّة شخوص في العهد القديم تحمل هذا الاسم بعضها يعود إلى فترة السّبي اليهودي)، وإرْمِيا الكبير (لم يتحدّث القرآن عن هذين النّبيّين)، «نبيّ الشّعوب» حسب البيْبل؛ وقد كُلِّف كلاهما بمهمّة إنقاذ مَعَدّ الابن الصّغير لعدنان، شيخ القبائل الشّماليّة (في تقاليد علم الأنساب العربي تُعتَبر قبيلة قريش من قبائل الشّمال، انظر أعلاه، الهامش ٥٥)، الذي توعّد الطّاغية بختنَصّر (وهو أيضًا لم يذكره القرآن) بمهاجمته، بعد أن «انتَسَف بني إسرائيل نَسْفًا» بأمر من اللّه؛ وهذا الإنقاذ المزعوم مردّه أنّ الطّفل هو أحد أجداد محمّد؛ ولذلك وجب أن يبقى على قيد الحياة حتّى يتحقّق فيه المستقبل ويستطيع محمّد أن يكون؛ وُضِع معدّ في مأمن بحرّان، شمال بلاد ما بين النّهرين، عند إرميا؛ وهذا النبيّ البيْبليّ المسافر يقع إظهاره على انّه أتمّ رحلته بواسطة «البراق»، دابّة محمّد المعجزة؛ وهي الدّابة التي يُفترض فيها، حسب بعض القصص ما بعد قرآنيّة، أنّها هي التي حملت محمّدًا من مكّة إلى أورشليم، لكي يتمكّن، انطلاقًا من ذلك

وفي بعض الأحيان بصورة غير متوقَّعة. وسنعطي أمثلة على ذلك في المقتطفات النصيّة التي سنختم بها هذا الفصل المتعلّق بتصوّر الماضي في مجتمعات الخلافة. لا مجال للشّك في أنّ الأمر يتعلّق هنا بواحد من المواضيع الكبرى في إنتاج الأخبار. ومع ذلك، هناك مسألة هامّة تظلّ مطروحة. وهي تلك التي تتمثّل في معرفة ما إذا كانت الأخبار التي تُبرز قيمة الحرم المكيّ تنتمي أم لا إلى طبقات قديمة للتصوّر. ولا يخفى علينا بدون شكّ أنّ هذه الأخبار تبدو مركَّبة. أو على الأقلّ بعضها يمكن أن تكون إذن مكوَّنة من عناصر متأتّية من مصادر مختلفة. ويمكن أن تكون قد انتهى بها المطاف في لحظة معيّنة لكي تُجمَع بعضها مع بعض في ظروف

المكان المقدّس، أن «يَعرُج» إلى السّماء، بعد أن وضع رجله على الصّخرة المقدّسة (التي أقيمت فوقها، منذ سنة ٦٩١ م، قبّة الصّخرة التي بناها الخليفة الأمويّ عبد الملك، انظر أسفله، الهامش ٢٣٧)؛ القرآن يجهل تمامًا «البراق» وموضوع المعراج؛ وهو لا يعرف إلّا بتنقُّل ليليّ واحد، يُعتَبر بالفعل من المعجزات، يتمّ من مكّة إلى مكان مقدّس غير مسمّى؛ سورة الإسراء، ١؛ وقد فُسّر هذا «الإسراء» من طرف جزء من المفسّرين القروسطيّين بأنّه حدث في الحُلم؛ وآخرون يرون فيه تمهيدا للمعراج؛ كما أنّ بعضًا آخر منهم يعتقد أنّ التعريج إلى السّماء وقع انطلاقًا من مكّة وأنّ الإسراء تمّ إذن بصورة عموديّة؛ يعتبر B. Schrieke et J. Horovitz، مؤلّفا مقال «معراج» في دائرة المعارف الإسلامية، الطّبعة الثانية، أنّ هذا المعنى الأخير هو المعنى الأقدم ويكون قد سبق الرؤية القائلة بحدوث «تنقّل إلى أورشليم» التي يُرجعون تاريخ ظهورها إلى فترة إقامة المنشآت الأمويّة فوق ساحة الهيكل، انظر أسفله، هامش ٢٤٢؛ وجهة النّظر هذه لا يشاطرهما فيها المختصّون في أورشليم في العصر الأمويّ، انظر أسفله، الهامش ٢٤٣ (رأي O. Graber في دائرة المعارف الإسلاميّة، مقال «قبّة الصّخرة»، ومقال «القدس»)؛ يُضاف إلى ذلك، أنّنا لا نرى كيف للجذر «س/ر/ي»، المستعمل بكثرة في اللّغة القبَليّة المتعلّقة بالتنقّل والغارة (ليلًا)، أن يكون قد تسنّى له الإشارة إلى «صعود معجز» اعتبره القرآن حلمًا مستحيلًا، سورة الأنعام، ٣٥ ﴿اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ﴾ (تفسيرنا يختلف عن تفسير المؤلّفيْن اللّذين يذكران أيضًا هذه الآية)؛ تِيمَة «المعراج» هي، في رأينا، تِيمَة متحدِّرة من الشّرق الأدنى وأوساط المتحوّلين للإسلام، وذلك حسب كرونولوجيا معقّدة تنتظر الإنجاز؛ ولا يكون لفظ «إسراء» قد استطاع عند الاقتضاء اتّخاذ معنى «صعود إلى السّماء» إلّا خارج محيطه الأصلي؛ وما قصّة «سُلّم يعقوب» إلّا ذات دلالة في هذا المضمار، سفر التكوين، ٢٨، ١٠-١٥: «فَاضْطَجَعَ فِي ذلِكَ الْمَكَانِ. وَرَأَى حُلْمًا، وَإِذَا سُلَّمٌ مَنْصُوبَةٌ عَلَى الأَرْضِ وَرَأْسُهَا يَمَسُّ السَّمَاءَ، وَهُوَذَا مَلاَئِكَةُ اللّهِ صَاعِدَةٌ وَنَازِلَةٌ عَلَيْهَا» (فلفظة «échelle» الفرنسيّة تتطابق مع اللّفظة العربيّة «سُلّم»، التي لها مقابلها في العبريّة، وليس مع كلمة «معراج» التي لم تنتقل إلى القرآن؛ ومع ذلك فإنّ لفظة «سلّم» وردت في تصوّر لصعود مستحيل إلى السّماء في سورة الأنعام، ٣٥ التي ذكرناها آنفًا.

ولأسباب تتطلّب منّا تحديدها. بالتّأكيد، المادّة التي تكوّنها هذه الأخبار كانت قد وضِعت في «خدمة الإسلام» من طرف مؤمنين لا نشكّ في كونهم قد فعلوا ذلك عن حسن نيّة. ولكنّ أسلَمَة الماضي تكون قد حدثت بطرق مختلفة جدًّا وذلك سواء بحسب العصور، وأصل الأوساط التي تمّ فيها هذا، أو أيضًا تبعًا للصّراعات والنّزاعات رهن السّاعة. من وجهة نظر تاريخيّة، لا يجب أن يغرُب عن أذهاننا أنّ الرؤية التي كانت لدى رجال مجتمعات الخلافة عن أنفسهم وعن ماضيهم كانت دائمًا سجينة أُفقِهم القابل للتخيُّل. وهذا لم يكن ليحصل دون إثارة تناقضات وحتّى نزاعات وهميّة بين الأحقاب المتعاقبة بما أنّ كلّ أُفق تصوّر كان يجنح بشكل طبيعي إلى الحلول محلّ الأفق الذي سبقه.

لقد بلغ التّرويج للحرم المكيّ حدودًا تتجاوز بصورة واسعة جدًّا كلّ ما أمكن للقرآن أن يقول عنه. وكذلك بإمكاننا أن نتساءل ما إذا كان هذا متأتّيًا من وجود نزاع خفيّ من هذا القبيل يكون قد جابه بين تصوّرات جيل مختلف. وبالتّأكيد، يمكن أن يكون تصوّر الماضي قد أثار صراعات داخل حقبة واحدة بين أناس كانت لهم ولاءات مختلفة فيما يخصّ تصوّرهم لعقيدتهم والترتيبات المتعلّقة بها. يجب على هذين الافتراضين أن يظلّا مفتوحين إلى حدّ الآن.

إنّ قدسيّة الحرم المكيّ، التي أصبحت ذات أهميّة قصوى، تبدو وكأنّها راسخة تمام الرّسوخ في الكتب المعروفة لدينا مثل تاريخ الطّبري. ويرجع تاريخ هذه الكتب إلى نهاية القرن التّاسع الميلادي أو إلى النّصف الأوّل من القرن الموالي. هناك بعض من هذه الكتب أقدم من ذلك بقليل. أمّا أهمّ ما وقع الحفاظ عليه والاحتفاظ به فهو يعود إلى بداية القرن التّاسع الميلادي[٢٣٦]. قد يكون من المفيد التثبّت ممّا

(٢٣٦) يتعلّق الأمر أساسًا بمؤلّفات من نوع السّير والمغازي المخصّصة لحياة محمّد، ولكن بعضها يبدو أنّه بدأ بتناول الفترات «النبويّة» السّابقة؛ وبطبيعة الحال، نرى أنّ الخبر هو الذي يطغى على المادّة التي تتألّف منها هذه الكتب، انظر أعلاه، الهامش ٩٦؛ نجد قائمة بأسماء كتّاب عند F. Sezgin, *GAS*, t. I, pp. 275-302؛ تجدر الملاحظة، في هذه القائمة، أنّ أقدم الأسماء التي لم يصلنا منها أيّ «كتاب»، تتعلّق على الأرجح بشخصيّات مرجعيّة؛ وهاته الشّخصيّات لم تكن على

إذا كانت «الآدميّة» المكيّة مترسّخة في هذه الكتب مثلما هو الشّأن في الكتب التي جاءت في زمن متأخر قليلًا. بالتّأكيد، فمن حيث محتواها، نرى أنّ هذه القصص التي تبني هذا التصوّر تبدو بعيدة كلّ البعد عن الانتماء إلى الوسط المكيّ الأصلي، أي الوسط القَبَلي في الجزيرة العربيّة. يمكن لهذه القصص أن تعود إلى عصور متنوّعة. ومع ذلك، يبدو من الجليّ وبكلّ تأكيد أنّه حدثت لاحقًا عمليّة تملّك، وإعادة تأليف وتركيب جديد لهذه القصص، وذلك على الأرجح مرارًا وتكرارًا، انطلاقًا من قاعدةٍ معلوماتيّة هي على الأكثر القاعدة المعرفيّة للأوساط التي تحوّلت إلى الإسلام. إنّ مثل هذا المسار يبدو بكلّ وضوح أنّه معقّد إلى درجة لا يمكن معها أن يتطابق مع ما كان من الممكن تصوّره داخل مجتمع الخلافة في الفترات الأولى، مباشرة بعد «الخروج من الجزيرة العربيّة»، عندما كان مقرّ الخلافة موجودًا في المدينة أو حتّى طوال الجزء الأكبر من الفترة الأمويّة.

من هنا يكون في مقدورنا أن نتساءل ما إذا كان هذا الأنموذج، الذي هو من المرجَّح أن يكون أنموذجًا متأخّرًا، قد بُنِي بغاية محو أنموذج آخر كان سابقًا له. وضمن هذا المنظور، لا يمكن لنا بطبيعة الحال أن نتغافل عن التّفكير في موقع أورشليم وكلّ الأساطير التي تتعلّق بأسبقيّتها المطلقة وبالأخصّ من خلال المأثورات اليهوديّة والمسيحيّة. هذه المدينة المشيَّدة من الأحجار الكريمة، كما رأينا ذلك آنفًا من خلال نصوص بيْبليّة عديدة، كان القرّاء الربّانيّون في القرون الميلاديّة الأولى قد جعلوا منها هم أيضًا أوّل مكان مقدَّس على وجه البسيطة. وقد جعلوا من هذا المكان هو الذي أقام فيه آدم أوّل قربان وذلك حسب التفسير الذي أعطِي للآية ٣٢ من المزمور ٦٩(٢٣٧). وفي هذا المكان أيضا كانت بعض القراءات التلموديّة قد

الإطلاق من المؤلّفين الحقيقيّين، ولكن رواة أخبار (لهم هم أيضًا في بعض الأحيان دور خرافي)؛ فقراءة فؤاد سزكين هي إذن أبعد ما تكون عن القراءة النقديّة بما يكفي بخصوص الوضعيّة التّاريخيّة لهاته الشّخصيّات.

(٢٣٧) المقطع من المزمور، ٦٩، ٣٢-٣٤، الذي يقول: «فَذَلِكَ أَحَبُّ إلى الرَّبِّ أَكْثَرَ مِنْ الثَّوْرِ أو مِن العِجْلِ»، فُسِّر بأنّه تلميح إلى ذبيحة آدم الأولى في نفس مكان المذبح الكبير للهيكل في أورشليم؛ هناك إشارات لأورشليم وجبل الهيكل [الحرم القدسيّ الشّريف عند المسلمين و *har ha Bayit* عند اليهود] تجعل المدينة مكان «خَلْق آدم»، نجدها في دائرة المعارف اليهوديّة

موضعت «حجَر زاوية» (eve ha-shetiya) العالم الأرضي(٢٣٨)، ناهيك عن التصوّرات العديدة الأخرى مثل تلك التي تجعل من نفس هذه الحجارة المقدّسة أساس التّابوت في الهيكل الثّاني، في المكان ذاته حيث يكون إبراهيم قد قدّم ابنه إسحاق ذبيحة. مثل هذه العناصر كانت بالتّأكيد في متناول من دخلوا في الإسلام سواء منهم ذوو الأصول اليهوديّة أو المسيحيّة. وبالفعل، كانت أسطورة آدم وعلاقاتها بأورشليم أيضًا قد وجدت طريقها داخل العالم المسيحي. يبقى أن نعرف كيف تمّ تصوّر هذه المعطيات وتقبّلها في السّياق الإسلامي الأوّل وذلك قبل أن يُعاد استخدامها ولو جزئيًّا.

في نهاية القرن السّابع الميلادي، ستثير أروشليم، المكان المقدّس، مباشرة

Encyclopeadia Judaica, tome IX, p. 1558, 2e colonne، انظر أيضًا *Midrach Rabba*, tome I, Paris, 1987, éd. Verdier, p. 253.

(٢٣٨) انظر المقال «Jérusalem»، في دائرة المعارف اليهوديّة، نفس المصدر، ص ١٤٠٨؛ العبارة «*even ha-shetiyyah*» التي تعني «حجر الأساس» (نفس المعنى بالعبريّة والآراميّة)، توجد في بعض المقاطع البِيْبليّة في أسفار الأنبياء (في المقاطع البِيْبليّة، بكلّ تأكيد لم تتّخذ العبارة بَعْد معناها المتأخّر «حجر أساس العالم» فوق جبل الهيكل في أورشليم)، أشعيا، ٢٨، ١٦؛ إرميا، ٥١، ٢٦؛ وأيضًا أيّوب، ٣٨، ٦؛ في المزامير، ١١٨، ٢٢، يتعلّق الأمر بحجر الزّاوية أو «رأس الزّاوية»؛ سيتّخذ هذا التّعبير مسارًا معقّدًا؛ سيشير إلى حجر «رأس الزّاوية» للهيكل الثّاني وسيُشكّل تيمَة مسياحيّة التي سيأخذ بها المسيحيّون فيما بعد من خلال شخصيّة يسوع، انظر، «pierre d'angle» في A. M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1990, Laffont، الذي يُحيل إلى نصوص العهد القديم والعهد الجديد؛ تجدر الإشارة إلى أنّ اللّفظ العبري *even* يبدو أنّه كان يشير، في البداية، إلى «الحجارة الخام» وليس إلى الحجارة المصقولة بيد الإنسان؛ وهي الحجارة التي تُستَعمَل للمذبح عندما يكون مبنيًّا من الحجارة وليس من الطّين، سفر الخروج، ٢٠، ٢٥، التّثنية، ٢٧، ٥-٦؛ كما يشير لفظ *even* إلى الحجارة الكريمة، «حجارة الجَزْع» في سفر الخروج، ٢٨، ٩، وحجارة الجزع وأحجار أخرى متنوّعة تُستَخدَم كـ«تَرصِيع للأَفُودِ والصُّدْرَةِ»، خروج، ٢٥، ٧ (هناك إشارات أخرى كثيرة نجدها في Gesenius, *Lexicon of the old Testament*)؛ من الممكن أنّه بمقدورنا أن نفهم أفضل، انطلاقًا من هذه المجموعة الدّلاليّة، كيف أنّ «حجارة أساس العالَم» (لُقِّبَت أيضًا «صرّة العالم» -من المفروض بالنّسبة للمسيحيّين أن تكون موضوعة في كنيسة القبر المقدّس-، ويُقابلها بالإغريقيّة *omphalos*) استطاعت أن تتحوّل إلى حجارة كريمة؛ في بعض المأثورات الإسلاميّة نجد أنّ ما «يَحْمِل» العالَم هو زُمُرُّدة؛ ومن جهة أخرى، فإنّنا نجد هذه الحجارة الكريمة أو على الأقلّ لون الأسس الأخضر في بعض الأساطير (غير القرآنيّة) المتعلّقة بمكّة.

اهتمام الخلفاء الأمويّين في دمشق. وعبد الملك، أحد أكبر خلفائهم، هو الذي سيشيِّد قبّة الصّخرة عام ٦٩١ م(٢٣٩). في ساحة الهيكل لم يكن يوجد إلّا مُصلّى بدائي يُرجِعه التقليد الإسلامي إلى زمن الخليفة عمر بن الخطّاب في المدينة (٦٣٤-٦٤٤ م) (٢٤٠). ولكي نعطي نوعا من ٱلمقارنَة، يمكن أن نشير إلى أنّ المسجد الكبير في دمشق، الذي أقيم جزئيًّا مكان كنيسة القدّيس يوحنّا المعمدان القديمة، سيُشيِّده الوليد بن عبد الملك وخليفته، فقط ما بين عامي ٧٠٥ م و٧١٥م(٢٤١). وقد يكون نفس الخليفة الوليد هو الذي أمر، خلال هذه السّنوات من بداية القرن الثّامن الميلادي، وعلى الأرجح في نفس مكان المصلّى الذي يُقال إنّ عمر هو الذي بناه، بتشييد ما سيصبح لاحقًا معروفًا بالمسجد الأقصى، وهي تسمية لا نعرف بالضّبط زمن ظهورها، ولكن الأكيد أنّها لا تعود إلى عصور الإسلام الأولى. كما أنّ هذه

(٢٣٩) انظر المقال المهمّ (مصحوبًا بمناقشة لمختلف وجهات النّظر) في دائرة المعارف الإسلاميّة Oleg Grabar «Kubbat aṣ-Ṣakhra»، وكذلك المقطع الذي خصّصه لهذا المكان K. A. C. Creswell في المقال «Architecture» في نفس المصدر.

(٢٤٠) لقد ظلّت المساجد الأولى طويلًا تُبنى من موادّ خفيفة على غرار مسجد-منزل محمّد في المدينة (طين وجذوع نخيل). فالجزيرة العربيّة هي بالفعل جزء من المناطق التي يسود فيها البناء المعماري من «الطّين» (انظر تحت هذا العنوان *Encyclopeadia Universalis*)، كاليمن وفي عدّة مناطق من إفريقيا؛ وأمّا الإنجازات «المعماريّة» حقًّا والتي تستعمل موادّ غير قابلة للتّلف، كالحجارة المصقولة والرّخام، فإنّها لن تظهر أبدًا قبل نهاية القرن السّابع الميلادي، أو بالأحرى خلال القرن الذي يليه، وذلك بالنّسبة لأقدم المعالِم (مع أنّ قبّة الصّخرة كانت قد قُدّت من خشب، حسب تقنية قيل إنّها سوريّة)؛ انظر في دائرة المعارف الإسلاميّة المقالات المتعلّقة بأهمّ المدن الإسلاميّة للقرون الأولى، الكوفة، البصرة، المدينة، الفسطاط (مكان القاهرة القديم)، دمشق، القيروان، بغداد، إلخ، وذلك على إثر قراءة المقال المتعلّق بكلمة «مسجد».

(٢٤١) هذا الخليفة الشّغوف بالبناء، كان قد أمر، خلال نفس الفترة، بإعادة بناء مسجد المدينة الكبير، انظر Jean Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, «publications de l'Institut français de Damas», Paris, 1947, éd. Vanoest؛ فهو مَن أدخل لأوّل مرّة إلى غرب الجزيرة العربيّة شكلًا من الهندسة المعماريّة، ونذكّر بأنّنا نلاحظ أنّ البنايات العاليّة من المواد الصّلبة الوارد ذكرها في القرآن كانت تُعتَبر بمثابة إساءة للذّات الإلهيّة؛ ولذلك فإنّ السّياسة الأمويّة في هذه النّقطة أيضًا في قطيعة مع ماضيها؛ فيما يخصّ السّياسة الأمويّة في بناء المساجد ولكن أيضًا في تشييد القصور وتخطيط المدن، انظر K. A. C. Creswell et M. van Berchem, *Early Muslim Architecture*, 2 vol., Oxford, 1969 (réed.) (1e éd. Creswell, Oxford, 1932-1940, 2 vo l.)، وكذلك O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven, 1973.

التسميّة يجب أن نضعها في علاقة مع الآية ١ من سورة الإسراء. وهي الآية التي تُلمِّح إلى إسراء اللّه بعبده من الكعبة، أُطْلِق عليها هنا «المسجد الحرام»، إلى مكان سجود قصيّ، أطلِق عليه «المسجد الأقصى»[٢٤٢]. (والملاحَظ هنا أنّ صيغة الفعل «أسرى» التي تبدأ بها الآية هي صيغة صيروريّة بمعنى «قام بنقل»).

إلّا أنّه، وفي عهد أبيه عبد الملك بن مروان، يبدو أنّ الحرم الأورشليمي هو الذي كان مُتفوِّقًا على كلّ مكان آخر، سواء أكانت عاصمة الخلافة الأمويّة نفسها أو الأماكن المقدّسة غرب الجزيرة العربيّة[٢٤٣]. إذن، أورشليم هي التي حَضنت، في موضِع يبدو أنّ الخلافة كانت قد اعترفت بقداسته، أقدم بناء ديني إسلامي يمكن أن نصفه بأنّه حقيقة «هندسة معماريّة». وهذا المَعْلم الرّائع، بزخارفه الفسيفسائيّة البيزنطيّة، ومخطّطه المثمّن الأضلاع وقبّته الشّهيرة التي تقع تحتها الصّخرة المقدّسة[٢٤٤]، كان يجد نفسه منذ البداية في قطيعة تامّة مع النّمط الإسلامي

---

(٢٤٢) يوجد وصف مفصّل لهذا المسجد في Creswell et van Berchem، مصدر سابق؛ انظر أيضًا مقال «masjid aqsâ»، من تأليف O. Grabar في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ يؤكّد غرابر Grabar اعتمادًا على كتاب لجوزيف هوروفيتس يعود إلى سنة ١٩٢٦ (هذا الأخير هو صاحب المقال حول «المعراج» في دائرة المعارف الإسلاميّة، انظر الهامشيْن ٢٣٤ و٢٤٤) أنّ «المسجد الأقصى» الذي يتحدّث عنه القرآن في سورة الإسراء، آية ١، كان قد رُبِط مبكّرًا جدًّا (عام ١٥ من الهجرة، أي ٦٣٦ م) بأورشليم [بيت المقدس]؛ يمكن أن يكون هذا أمرًا مريبًا، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار المشاكل والصّعوبات التي تطرحها المصادر؛ يختم غرابر مقاله بصورة أكثر حذرًا إذ يرفض أن يُبدِي رأيه بخصوص تاريخ معيَّن أو فترة بعينها تتعلّق بالاسم الذي أُطلِق على المسجد الذي بناه الخليفة الوليد؛ فهو يشير فقط إلى أنّ الآية المرجَع (سورة الإسراء، ١) نُقِشت لأوّل مرّة على قوس المسجد في القرن الحادي عَشر الميلادي، في عهد الفاطميّين؛ ثمّ يقترح أنّ التّسمية يمكنها ألّا تكون سابقة لذلك؛ ولكنّ هذا في الوقت نفسه لا يحلّ المشكل المرتبط بهذا والذي يخصّ تأريخ التصوُّر المزدوج لـ «إسراء» و «معراج» محمّد، انظر الهامشيْن ٢٣٥ و٢٤٥.

(٢٤٣) في تلك الفترة سيتمّ فقط ترميم الكعبة؛ ولكن تمّ ذلك بعد أن ألحَقت بها جيوش بني أميّة أضرارًا كبيرة عندما هاجمت المدينة الثّائرة؛ وسيتولّى قائد الجيش المظفّر، الحجّاج بن يوسف، بترميمها في نفس العام؛ وقيل إنّه حرص على تقويض ما أدخله عليها من تحويرات قائد المتمرّدين والخليفة المضادّ عبد اللّه بن الزّبير (انظر دائرة المعارف الإسلاميّة تحت هذا الاسم)، إثر الهجوم السّابق على مكّة وتدميرها من طرف جيش يزيد بن معاوية طلبًا للبيْعة له. حول الوضع السّياسي لمكّة وفي غرب الجزيرة العربيّة في تلك الفترة، انظر، الهامش ٢٤٦.

(٢٤٤) بالإضافة إلى المقال الخاصّ بها («Kubbat aṣ-Ṣakhra» وكذلك المقال «Architecture»)، انظر أعلاه، الهامش ٢٣٨) نجد وصفًا للمَعلَم، على عين المكان، في المقال *(al-) Ḳuds*,

المعروف سابقًا، ذلك النّمط الذي كان يشكّل امتدادًا للأبنية «غير المعماريّة» المنبثقة عن المجتمع القَبلي في الجزيرة العربيّة. لقد حدث هنا على ما يظهر التقاء بين معتَقد المسلمين الجدد المحلّيّين الذي كان ينطبق على المكان وبين معتَقد عرب القبائل عَبَدة الأصنام الحجريّة، والّذين أصبحوا منذ زمن غير بعيد أصحاب إمبراطوريّة. ومن المؤكّد أنّه ليس من غريب الصّدف أن يكون من الضروري لهذا المَعْلم الأوّل تحديدًا أن يؤوي تحت قبّته صخرة مقدّسة.

إنّ أوليغ غرابر، محرِّر مقال «القدس» في دائرة المعارف الإسلاميّة، يرفض، عن صواب من وجهة نظرنا، الأسطورة التقليديّة الإسلاميّة التي تدّعي أنّ المَعْلم كان قد شُيِّد لإحياء ذكرى المكان الذي عرّج منه محمّد[٢٤٥]. أن يكون الأمويّون قد

«Jérusalem» في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ يُذكّر المقابل ويناقش الفرضيّات المطروحة بخصوص موضوع الاهتمام الذي أظهره الأمويّون بشأن مدينة أورشليم-القدس والحرم الشّريف؛ لفظة «صخرة» سبق أن اعترضتنا في دور مسيانيّ، في القصّة الإسلاميّة من نوع المزمور منسوبة إلى وهب بن منبّه في ترجمته عند أبي نُعيْم، انظر أعلاه، في الفصل الثّالث؛ فيما يتعلّق بالمصلّى الإسلامي السّابق، فإنّنا لا نعرف بالضّبط أين كان موضعه من الحرم؛ يُقال إنّ حاجًّا إفرنجيًّا يُدعى Arcufle كان قد زاره حوالي سنة ٦٧٠ م (انظر مقال *(al-) Ḳuds* في دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ٥، ٣٤١، ومقال «Jérusalem» في دائرة المعارف اليهوديّة، ج ٩، ١٤٠٩، وكذلك المقال «Architecture» في دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ١، ٦٢٩ الذي يُحيل إلى Geyer, *Itinera hierosolymita*, I, 145).

(٢٤٥) يتعلّق الأمر بالموضوع الشّهير في المأثور الإسلامي بخصوص «المعراج» (جذر «ع/ر/ج»، صعد ثمّ نزل)، أي عروج محمّد إلى السّماء (أسطورة غير قرآنيّة)؛ في القرآن، لا نجد إلّا الملائكة يتنقّلون بهذا الشّكل بأمر من اللّه وهم في ذلك يتّبعون مدارج مرسومة؛ وهي كأنّها حِبال «أسباب» مشدودة بين السّماء والأرض؛ وقد كان فرعون قد تمنّى لو أنّه يرتقي فيها، سورة غافر، ٣٦، ٣٧ ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾؛ وقد وقع تحدّي قريش أن تقدِر على ذلك، سورة ص، ١٠ ﴿أَمْ لَهُم مُّلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الأَسْبَابِ﴾؛ ومعراج الملائكة (سورة المعراج، ٤) يتعارض مع «رَفْع» اللّه للأنبياء الذين لا ينزلون ثانية إلى الأرض، انظر أعلاه، الهامش ٢٢٤؛ إنّ التصوّر في أسطورة صعود محمّد إلى السّماء، وهي الأسطورة التي أفرزت أدبًا كاملًا بذاته وكان لها انتشار لا يُصدَّق، ينبني على تأويل الآية الأولى من سورة الإسراء ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾، هذه الآية التي لا تتكرّر في القرآن (فالرّؤية التي تتحدّث عنها سورة النّجم، ١-١٧، لا يمكن تقريبها من هذه الآية؛ فهي بالتّأكيد

أرادوا الاستعاضة عن الأماكن المقدّسة الموجودة داخل الجزيرة والتي كانت قد دخلت في عصيان سياسيّ ضدّهم طوال الرّبع الثّاني من القرن السّابع الميلادي الشيء الذي أدّى إلى ضرب الكعبة بالمجانيق وحرقها في قلب مكّة المتمرّدة(٢٤٦)،

رؤية أرضيّة وليست سماويّة) تصف تنقّلًا مُبْهمًا وعجائبيًّا لمحمّد بين مكانيْن مقدّسيْن، مكّة ومكان «أقصى»؛ هذا المكان المقدّس «الأقصى» كان قد اعتُبِر من طرف جزء من المأثور الإسلامي على أنّه يشير إلى المكان المقدّس أورشليم [القدس] (انظر التّأويلات الأخرى، أعلاه، الهامش ٢٣٥، في مقال B. Schrieke et J. Horovitz في دائرة المعارف الإسلاميّة)؛ وقد تمّ هذا، أي هذا التّأويل، بداية من حقبة غير محدّدة لا تتطابق بالضّرورة مع البنايات التي شيّدها الأمويّون في نهاية القرن السّابع الميلادي وبداية القرن اللّاحق؛ حسب تناسق خاصّ بالقرآن، فإنّ المكان المقدّس «الأقصى» يَجب أن يشير إلى ما يتصوّره القرآن على أنّه «الطُّور» (طور موسى) الذي يَحفّ به «واد مُقَدّس»، وقد ذُكِر عدّة مرّات واعتُبر أنّه يقع بعيدًا عن مكّة، على الأرجح في مكان مّا باتّجاه الشّمال، ولكن على الأرجح أيضًا قبل الوصول إلى أورشليم ودون تحديده بالضّبط؛ بخصوص الاستشهادات القرآنيّة حول هذا اللّفظ المقدّس، انظر على سبيل المثال السّور التّين، ٢ ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾؛ النّازعات، ١٦ ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾؛ القصص، ٣٠ ﴿نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ﴾؛ طه، ١٢ (نجد أيضًا ورود عبارات مثل «طور سِنِينَ»، سورة التّين، ٢، و «طُورِ سَيْنَاءَ»، سورة المؤمنون، ٢٠؛ يمكن كذلك افتراض وجود خَلْط، في هذه التصوّرات القرآنيّة، بين الجبل الذي أنزل اللّه فيه ألواح التّشريع على موسى (سيناء حسب جغرافيا أسطوريّة؟) والمرتفعات المقدّسة في أورشليم؛ ولكن ليس بين أيدينا أي شيء يمكنه إماطة اللّثام عن هذا اللّغز؛ يلاحظ غرابر في مقاله حول القدس أنه إذا كان موضوع «معراج محمّد السّماوي» قد أعطى معنى للمَعْلَم في العصر العبّاسي، فلا شيء من مثل ذلك يبرز في العصر الأمويّ زمن بنائه؛ فالنّقوش المحفوظة في المعلَم لا تقول شيئًا عن علاقة مّا بمعراج محمّد. ولا يجب أن ننسى أيضًا اعتبار أنّ الاعتقاد في معراج محمّد من شأنه أن يقتضي بأنّ شخصيّته كانت قد بُنِيَت قبل كمرجعيّة في العصر الأموي؛ وهذا ما سبق لنا أن وضعناه موضع شكّ بأشكال مختلفة من خلال تحليل النّصوص؛ فهذا المعلَم المقدّس يبدو إذن أنّه كان محلّ مصادرات دينيّة متعاقبة ليس فقط قبل الإسلام ولكن أيضًا فيما بعد في الإسلام نفسه.

(٢٤٦) دخلت المدينتان الرئيسيّتان لغرب الجزيرة في حركة تمرّديّة ضدّ الأمويّين في دمشق، بالرّغم من أنّهم هم أيضًا مكّيّون، وقد حدث ذلك حين أراد الخليفة الأمويّ الأوّل معاوية، بعد حكمه الطويل (٦٦١ م–٦٨٠ م) أن يُبايَع النّاسُ ابنَه يزيد كخليفة له؛ وهذا الصّنف من الخلافة كان غير معروف في عالم القبائل، فرئيس القبيلة الجديد كان يُختار من طرف شيوخ القبيلة الأحياء دون مُبايَعة مُسبَقة، ويُراعى في ذلك، وقبل كلّ اعتبار، مصالح المجموعة؛ وكان الاختيار يتمّ بالتّوافُق (عادة بعد نقاشات طويلة)، من بين أولاد المتوَفّى أو من أفراد عائلته، أو من أسرة أخرى ممّن تتوفّر فيه شروط الزّعامة؛ فنظام الاستخلاف الأَسَري لم يكن معروفًا عند القبائل في الشّكل الذي كان معروفًا منذ آلاف السّنين في الشّرق الأدنى؛ ولذلك فإنّ عَرَب المدينتيْن

فقد يكون هذا أيضًا احتمالًا ضئيلًا. يقدّم أوليغ غرابر فرضيّة ثالثة، وهي هذه المرّة أكثر رجحانًا. فقد يكون الخليفة قد أراد، من خلال تكليف حِرَفيّين شرق-أوسطيّين بتشييد هذا المَعْلم المرموق والأصيل تمامًا، أن يشدِّد على تفوُّقه على كلّ الأديان السّابقة التي كانت تعتبر نفسها منتمية إلى هذا المكان، ومن خلال ذلك تثبيت تفوّقه على كلّ السُّلطات خشية احتمال أن يعلن أتباعها المعاصرون معارضتهم للخلافة الإسلاميّة. وهنا يبدو أنّ المسيحيّين هم الذين كانوا المستَهدَفين بصفة خاصّة بسبب ولاء بعضهم، الحقيقي أو المزعوم، للإمبراطوريّة البيزنطية(٢٤٧).

النبويّتيْن لم يوافقوا أبدًا على هذا الاختيار؛ العديد من أفراد الأسر الأرفع مقامًا أعلنوا تمرّدهم، بصورة مُبطَّنة في البداية ثمّ بصورة علنيّة فيما بعد، وذلك سواء في المدينة أو في مكّة؛ وقد دامت الأزمة من ٦٨٠-٦٨١ م إلى ٦٩٢ م؛ وعبد الملك، باني قبّة الصّخرة، هو بالتّحديد الذي توصّل إلى إخماد نار الفتنة والقضاء على خصومه؛ يعود تاريخ حصار مكّة من طرف الحجّاج بن يوسف (انظر هذا الاسم في دائرة المعارف الإسلاميّة) الذي بعثه الخليفة الأمويّ، إلى عام ٦٩٢ م؛ ويُروى أنّه رمى الكّعبة بالمنجنيق ممّا تسبّب في حرقها؛ وسيُعيد بناءها الحجّاج نفسه في ذات السّنة (انظر الطّبري، تاريخ، سنة ٧٤ للهجرة).

(٢٤٧) الكتابات التي تُزخرِف قبّة الصّخرة من الدّاخل تمثّل آيات قرآنيّة تؤكّد وحدانيّة اللّه المطلقة (السور: الإخلاص، ١-٣؛ مريم، ٣٥؛ الإسراء، ١١٠، النّاس، ٧١، إلخ)؛ وهي تُعارض بشدّة عقيدة التّثليث (سورة النّساء، ١٧١)، مُتَّهِمة المسيحيّين بالكذب (سورة مريم، ٣٤) والغُلُوّ في الدّين (والغُلُوّ: مجاوزة الحدّ والإفراط في الاندفاع إلى الأمام، أثناء الإغارة على مُخيَّم بغتة، فينكشف الأمر ممّا يُعرِّض أفراد المهاجمين للخطر؛ فهذا المعنى يعود إلى اللّغة القبَليّة؛ سورة النّساء، ١٧١(؛ تحتوي هذه المقاطع أيضًا على الدّعوة القرآنيّة التقليديّة إلى الرّجوع إلى الصّراط المستقيم (سورة مريم، ٣٦)؛ فاللّه يوصَف بأنّه ﴿لَهُ المُلْك﴾، و﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ (السّور: مريم، ٣٤، الإسراء، ١١٠، النّساء، ١٧١)؛ وهو «الحَكيمُ»، «العَليمُ» بكلّ شيء حتّى ما يُخفيه الإنسان (السّورتان: الأحزاب، ٥٤، النّساء، ١٧٠، ١٧١)؛ وبالمقابل، لا يوجد أيّ شيء ضدّ اليهود الذين كانت العلاقات معهم حسنة للغاية؛ مقال «Jérusalem» في *Encyclopédia Judaïca, tome IX*، يطرح السّؤال؛ وهاته الفترة هي أيضًا تلك التي سيضرب فيها خليفة دمشق، لأوّل مرّة، العملة باسمه متخلّيًا عن مواصلة استخدام القطع الذّهبيّة البيزنطيّة؛ فأولى الدّنانير الذّهبيّة التي سُكّت تعود إلى سنوات ٦٩١-٦٩٤ م، انظر مقال «dînâr» في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ وأخيرًا فإنّ فسيفساء قبّة الصّخرة تشتمل على تصاميم «تيجان بيزنطة وفارس» تُقدَّم، كما يلاحظ Grabar، وكأنّها «غنائم»، انظر مقاله «Kubbat aṣ-Ṣakhra» في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ هذا وإن كان السّاسانيّون الإيرانيّون قد غُلِبوا نهائيًّا، فإنّ البيزنطيّين لم يكونوا قد هُزِموا إلّا جزئيًّا، فنحن نعلم أنّ الخلفاء الأمويّين حاولوا مرارًا وتكرارًا أخذ عاصمتهم القسطنطينيّة؛ من الواضح أنّهم اعتقدوا أنّ هذه العمليّة، في خضمّ هذه الفتوحات العظيمة، لا يمكنها إلّا أن تُتَوَّج بالنّصر آجلًا أم عاجلًا؛ ولذلك، فإنّ قبّة الصّخرة، قبل أن

في سياق من هذا القبيل، يكون فرض الذّات على مكان مقدّس يعود إلى أصول العالم، ليس في حاجة إلى التحلّي بأساطير إسلاميّة بحتة لكي يجد تبرير وجوده. فالسّياسة السّائدة ورهاناتها الرّمزيّة المباشرة كانت كافية وحدها لإعطاء فعل الخلفاء الأوائل البُناة معناه التّام. ففي فترة لاحقة بدون شكّ، وبداية من العصر العبّاسي، تكون مسائل التصوّر فيما بين المسلمين أنفسهم قد بدأت تطرح نفسها(٢٤٨). أمام أورشليم، المتعرَف بها كأولى حواضر الأرض، صار بالإمكان وضع مكّة مقابلًا لها بصفتها الحاضرة النبويّة. لقد انتهى الأمر إلى طرح مسألة أسبقيّة الواحدة بالنّسبة للأخرى. بدون شكّ، كان لكلّ واحدة منهما أنصارها، اللّهم إلّا إذا وقع توزيع أدوار لكلّ منهما لتمييزهما بعضهما عن بعض وإبراز المهمّة الخاصّة بكلّ واحدة منهما. فقد يكون قد وقع سحب أسطورة المبدأ ومكسب الأسبقيّة على مكّة؛ في حين كان من حظّ أورشليم المبعَث وبصورة عرضيّة معراج محمّد.

في مقالتَيْه، لاحظ أوليغ غرابر تطوّر التصوّر المقدّس الإسلامي في مدينة أورشليم، سواء كان ذلك من خلال البنايات التذكاريّة التي ستُشيَّد بدون انقطاع داخل المدينة، أو من خلال تحويل وجهة بعض المعالم القديمة بمنحها معنى جديدًا. فمثلًا، هناك مبنى يعود إلى العصر الأمويّ، تعلوه هو أيضًا قبّة، تُدعى «قبّة السّلسلة»، ويكون قد آوى مقرّ الخزينة العامّة، انتهى به المطاف إلى أن يُعتَبر كمكان

تكون موضوع تأمُّلات أخرويّة ومسياحيّة لاحقة، يبدو أنّه كان لها قبل كلّ شيء معنى سياسي وفي نفس الوقت رمزي؛ تجدر الإشارة في الأخير إلى أنّ النقوش القرآنيّة على الفسيفساء توجد كلّها على الإفريز الخارجي للمبنى، حول القبّة والتّثمينة؛ وهكذا كانت واضحة للعيان عن بعد كلّ الوضوح وكانت تهيمن على كلّ الفضاء المحيط بها؛ نرى هنا أيضًا قطيعة مع الجزيرة العربيّة إذ نجد هذا المكان المقدّس يقع على مرتفع من الأرض وليس في منخفض مثل الكعبة، انظر أعلاه، الفصل الأوّل.

(٢٤٨) نحن نعلم أنّ أوائل الخلفاء العبّاسيّين كانوا أيضًا منشغلين ببناء وتشييد مَبانٍ سياسيّة وفي نفس الوقت مشحونة بالرّموز (انظر مقال «Baghdâd» في دائرة المعارف الإسلاميّة، وظروف تأسيسها بمثابة «مدينة مدوّرة»، في أواسط القرن الثّامن الميلادي، من طرف الخليفة المنصور، الخليفة العبّاسي الثّاني)؛ وهم لم يُهملوا القدس على الإطلاق بالتّرميم وإعادة البناء؛ وقد ذهب المأمون، في بداية القرن التّاسع الميلادي، إلى حدّ إحلال اسمه محلّ أسماء أولئك الخلفاء الأمويّين المؤسّسين، انظر المقال «Kubbat aṣ-Ṣakhra», *EI*, tome V, p. 297, 2e colonne.

أخرويّ ليوم الحساب، اختلطت فيه ولا شكّ آثار رواسب بِبْليّة مع بناء أسطورة إسلاميّة جديدة. ففي مثل هذه الظّروف كان قد أصبح ممكنًا بالتّأكيد القيام بعمليّة نقل جزء من الأساطير «الآدميّة» الأورشليميّة إلى الجزيرة العربيّة، في الوقت الذي كانت فيه الصّيغة السّائدة، بخصوص معراج محمّد إلى فضاءات السّماوات العلى انطلاقًا من أورشليم، تستقرّ في العقيدة الإسلاميّة. إنّ القصص، التي قدِّمت على هيئة أخبار منسوبة إلى أعدل الرّواة وأوثقهم من بين صحابة محمّد، تقول لنا إنّ النبيّ المسلِم رأى اللّه وهو على العرش، وذلك بعد أن نال تصديق كلّ الأنبياء الّذين سبقوه برسالته وصلّى بهم إمامًا(٢٤٩) كدليل على تفوّقه عليهم.

الأساطير القَبَليّة والملَكيّة حول الحرم المكيّ

لقد حاول التّقليد الإسلامي في العصر العبّاسي جهدَه أن يُجسِّد الفترة السّابقة للإسلام داخل الجزيرة العربيّة ويمنحها تناسقًا تحسّبًا لما ستؤول إليه الأمور. وفي السّياق تمّت أقلَمة بعض الأساطير القَبَليّة مع التصوّر المقدّس الإسلامي. كما حدث ذلك أيضًا مع أساطير واردة من أماكن أخرى. والمثال المثير للدّهشة ينقله لنا المسعودي، مؤرّخ وجغرافيّ بداية القرن العاشر الميلادي، الذي اشتهر بولَعه بالتّقاليد والأساطير المختلفة، وهو يتعلّق بالأسطورة بخصوص العلاقات المفترَضة بين السّاسانيّين ومكّة. كلّ هذه السّرديّات، الحاضرة على الدّوام في شكل أخبار، تشكّل الخلفيّة الأسطوريّة التي تُستَخدم في سياقة الحديث إلى أسطورة محمّد المقدّسة بالذّات ووضعها في الصّدارة. وهذه الأسطورة تنقسم بدورها إلى مرحلتيْن، مرحلة النبوّة والمرحلة السّابقة لها. أمّا المرحلة الأولى فنجد لها أصداء قرآنيّة كثيرة سواء ما تعلّق منها بالفترة المكيّة أو المدنيّة. ولكن لا نجد أيّ شيء من ذلك بخصوص المرحلة الثّانية. ولهذا سيقوم التّقليد المقدّس العبّاسي بتأثيث هذا الصّمت القرآني بخصوص أعمال النبيّ وأقواله. وسيشمل ذلك على حدّ سواء شباب محمّد، وعائلته، وقبيلته ومدينته المقدّسة منذ الأزل. سنقدّم للنّصوص، التي سنتناولها من حيث المضمون، المتعلّقة بمحمّد وأهله بعرض مختصَر للماضي الذي

---

(٢٤٩) انظر دائرة المعارف الإسلاميّة، مقال «معراج» وبالخصوص في جزئه الثّاني الذي كتبه جمال الدّين بن الشّيخ حول المعراج في الأدب والذي يُفصّل فيه هذا النّوع من التصوُّر المتأخّر.

بذل التقليد المقدّس الإسلامي قصارى جهده ليدرِج فيه تصوُّرًا مُسبَقًا لمصيرهم الذي سيؤولون إليه. وليُسمَح لنا هنا أن نقصّ هذه الحكاية بطريقتنا الخاصّة.

كانت جُرْهم تسكن مكّة[٢٥٠]. وكانوا أحفاد إبراهيم من نسْل ابنه الأكبر إسماعيل إذ كان قد تزوّج امرأة منهم. حتّى وإن لم تكن تاريخيّة، فإنّ هذه الحكاية هي حكاية قَبَليّة ورمزيّة. فقد كان مثل هذا الزّواج، كما حدث مع موسى ويِثْرو [خروج، ١٨، ١. يِثْرو هو كاهن مِدْيَن وحَمو موسى]، يأتي ليُقرّ في آن واحد تحالف الجماعة وتثبيت لُحمَتها. فالقصّة المقدّسة هنا تتداخل مع قصّة قَبَليّة سابقة، فهي تعلو عليها وتمحوها في جزء كبير منها من خلال «أسْمَعَلة» القبيلة (جعل إسماعيل أبًا للقبيلة). يُقال إنّ جُرْهم كانت من أصل يمنيّ ولهذا لا يمكن أن يكون لها بطبيعة الحال أيّ رابط تاريخي مع الكرونولوجيا الإبراهيميّة. فنحن إذن في لبّ التاريخ الأسطوري. كانت قبيلة جُرْهم التّاريخيّة قد نزلت مكّة وحَكَمتها في وقت مّا قبل أن تغادرها لأسباب غامضة؛ ويمكن أن نربطها بهزيمتها أمام خُزاعة وهي أيضًا قبيلة من جنوب الجزيرة. وقد حكمت مكّة لفترة طويلة بين القرنيْن الثّالث والخامس للميلاد. ثمّ فيما بعد تكون قبيلة قريش قد استولت، بقيادة زعيمها قُصيّ، على ولاية البيت. ويُفترَض أن يكون قصيّ الجدّ المباشر الخامس لمحمّد وجدّ أهمّ العشائر المكيّة. إنّ الكرونولوجيا الأسطوريّة تختزل الزّمن كما يحلو لها أن تفعل، وتقوم بتوزيع الأدوار. فقد أصبح بنو جُرهم أخوالًا لذريّة إسماعيل ويتعايشون معهم في حسن جوار. ولكن، في حين كان أولاد إسماعيل يتّبعون الدين الحقّ، وكانوا لا ينزلون بمكان إلّا صاروا القدوة الحسنة في الورع والاستقامة، انتهى بأخوالهم المطاف إلى السّقوط في الفساد والبغي. فكانوا قد استخفّوا بحرمة البيت، واستحلّوا الأموال التي تُهدى إليه. ولهذا السّبب قاتلتهم خزاعة فهَزمتهم فاضطرّوا إلى مغادرة المدينة. ولم يطل بخزاعة الزّمان حتّى عمّ الفساد وانتُهِكت حرمة البيت. وطبقًا لعمليّة التّناوب التي تُجيد حُبكَتها الأسطورة، لا يمكن لخزاعة، التي تأتي مباشرة قبل قُريش، إلّا أن يُسنَد إليها أسوأ الأدوار.

(٢٥٠) نجد في دائرة المعارف الإسلاميّة عناصر حول كلّ الكلمات أو الأسماء العربيّة المذكورة هنا.

فقد زُعِم أنّ سيِّدهم عمرو بن لُحَي كان أوّل من أدخل الأصنام إلى مكّة التي عاد بها معه بعد رحلته إلى الشّام على مشارف نهر الفرات ودعا النّاس إلى عبادتها. ومن العجيب إذن أن نرى عبادة الأصنام تُقدَّم هنا على أنّها آتية من الشّمال. وهكذا يكون سيّد خزاعة هو أوّل من غيّر دين العرب، الذي كان نقيًّا في الأصل، كما جاء به إبراهيم الذي بنى البيت الحرام كما أمره بذلك ربّه. وقد سبق أن رأينا أنّ أساطير أخرى كانت تعود بهذا البناء إلى زمن آدم نفسه. وما كان إبراهيم إلّا مجرّد مكمِّل له من بين وِلد نوح.

غير أنّ جُرهم وهي تغادر مكّة، كما لو أنّها لم تكن تريد ترك الماء المقدّس بين أيدي الوثنيّين، عمدت إلى ردم بئر زمزم بعد أن دفنت فيه كنزًا كان حكرًا على البيت الحرام. ويتعلّق الأمر بغزالَيْن من ذهب، وأسياف قلْعيّة، وفي بعض الأحيان حسب الرّوايات يقع الحديث عن أقداح (سِهام مقدّسة غير مُريَّشة). وهنا بالضّبط تأتي رواية المسعودي (ت ٩٥٦ م) في موسوعته الثّقافيّة «مروج الذّهب»[٢٥١]. فهو يربط أصل الكنز الذي دُفِن في بئر زمزم بملوك الفرس ما قبل السّاسانيّين[٢٥٢]. إذ يورد أنّ أسلاف الفرس كانت تقصد البيت الحرام وتطوف به وتهدي إلى الكعبة في كلّ مرّة أموالًا وجواهِر: «وقد ذهب قوم من مصنِّفي الكتب في التواريخ وغيرها من السِّير، يقول المسعودي، أنّ ذلك كان لجُرْهم حين كانت بمكّة، وجُرهُم لم تكن ذات مال فيضاف ذلك إليها، ويُحتَمل أن يكون لغيرها». وهذه الملاحظة تُظهِر جيّدًا البون الشّاسع الذي كان قد استقرّ بين رجال الإمبراطوريّة وعالَم القبائل. وذلك بالرّغم من أنّ بعضهم، بمن فيهم صاحب الملاحظة نفسه، كانوا يعرفون جيّدًا تاريخ القبائل الأسطوري وذكروه في مصنّفاتهم.

الملك أَردشير، مؤسِّس الأسرة الفارسيّة السّاسانيّة، يكون هو الذي تخلّى، في

(٢٥١) المسعودي، مروج الذّهب، ج ١، الفصل: «كان المتقدّمون من الفرس يعظّمون الكعبة».

(٢٥٢) في الواقع، يُذكَر أنّ آخر مَن حجّ إلى مكّة هو ساسان، جدّ أرْدَشير، وهو أوّل ملك ساساني كان قد اتّبع في ذلك سنّة كلّ ملوك فارس منذ فريدون الأسطوري؛ وهكذا يُقدَّم الفرس، أعداء المسلمين مستَقبلًا، على أنّهم خانوا جدّهم ساسان وكلّ الملوك الذين سبقوه.

بداية القرن الثّالث الميلادي، عن عادة الحجّ إلى مكّة، الّذي يمثّل بالأحرى في المنظور الإسلاميّ في ذلك الوقت مصدرَ كلّ قداسة. ويكون أردشير بفعله هذا قد قطع مع الشّعيرة التي كان يتّبعها منذ زمن غير بعيد جدّه ساسان، جدّ الأسرة التي تحمل نفس الإسم، وهو نفسه كان قد سبقه في ذلك كلّ ملوك إيران منذ بداية الدّهر. يمكننا أن نرى هنا طريقة لتبرئة مَن سيدخلون الإسلام لاحقًا من أخطاء بعض ملوكهم المتأخّرين. فباعتناقهم الإسلام سوف يعودون من الآن فصاعدًا إلى الصّراط المستقيم الذي كان يتّبعه أجدادهم الأوّلون(٢٥٣). فعندما نستحضر «الإسرائيليّات» فإنّه يكون بإمكاننا أن نقول إنّنا بحضرة «قصص أبناء فارس» [الفارسيّات]. إذ يوجد هنا أيضًا ماضٍ يتعيَّن إدماجه، وهو ماضي واحد من أكبر مكوّنات إمبراطورية العصر العبّاسي. وهذا الماضي الذي يُحتاج إليه هو ماضٍ لذاكرة ملَكيّة أسطوريّة. غير أنّ ربطه لا يمكن أن يكون على الإطلاق ربطًا قرآنيًّا كما حدث ذلك في الغالب في حالة الإسرائيليّات. كما أنّه يكون من الصّعب جدًّا ربطه بالحديث النبويّ. فكان إذن أسطوريًّا علانية وبشكل صريح، متّخِذًا له مكانًا فيَ كلّ فضاءات الكتابة التي كانت تحتضن ذاكرة الماضي، ومهما كان هذا الماضي. ومن ناحية أخرى، ففي كُتب من هذا القبيل، أو الكتب الأصغر التي تأخذ منها وتعوّل عليها، أين نجد، بصورة موازية، الذّاكرات الملكيّة الأخرى، وبالخصوص منها ذاكرة الملوك اليمنيّين. إذ نجد الذّاكرات الملكيّة تحاذي فيها الذّاكرة القبَليّة، وهي حاضرة أشدّ حضور، تجرف ماضي قبائل الجزيرة العربيّة قبل الإسلام(٢٥٤). إنّ الأساطير يمكن أن تتراكم بسهولة فيما بينها، أن يُقوّي بعضها بعضًا ويبرّر بعضها البعض الآخر. ومجرّد رابط قديم، حتّى وإن كان منفردًا، كان كافيًا للقيام بعمليّة إلحاق ضروريّة لكلّ المواضي بالإسلام، وذلك مهما كان زمن حدوث هذا الإلحاق. بدون شكّ، كان هذا يتمّ في كلّ مرّة أرادت فيها شريحة من شرائح الإمبراطوريّة، بصورة أو بأخرى، إعادة إنشاء داخل الإسلام ذاكرة الماضي التي كانت خاصّة بها. إنّ هذا الموضوع واسع جدًّا.

(٢٥٣) الطّبري، الذي يورد أثرًا من هذا القبيل لن يقول شيئًا آخر بخصوص زرادشت، انظر أعلاه، الهامش ١٤٤.

(٢٥٤) بخصوص إدماج الذّاكرة الإيرانيّة وآلياته، انظر مقالي حول الهستوريوغرافيا المنشور في المجلّد الذي خصِّص لتكريم أستاذي كلود كاهين (انظر الهامش ١٤٤).

ومع ذلك، يمكن أن نفترض أنّه دائمًا وكلّما دعت الحاجة الجماعيّة لذلك، كان بالإمكان إيجاد الوساطة، وخَلق الرّابط اللّذان من شأنهما ليس أسْلَمة الماضي المراد إدماجه أسلمة في العمق، ولكن فقط ضمانَ اعتراف الإسلام به، وكأنّه احتفال تكريمي بهذا الإلحاق أو شبه تبنٍّ. باختصار، كان الأمر يتعلّق بمجرّد عقد تحالف، وليس التخلّي عن الماضي جملة وتفصيلًا.

إنّ قدسيّة الحرم المكيّ لم يكن بإمكانها إلّا أن تندَرج في فعل نبويّ وإعجازي خارق. وهذه القدسيّة ستتحقّق على مرحلتيْن. وستشمل في نفس الوقت محمّدًا، النبيّ القادِم، وجدّه عبد المطّلب. ومن هنا يدخل عبد المطّلب ويُدْخل معه أهله وذويه، سواء منهم أسلافه أم أعقابه، في أسْرةٍ أصبحت برمّتها أسرة نبويّة. بداية من هذا الإلحاق الأساسي، سوف يسهل فيما بعد سَرد قصصهم على انفراد ورواية السّيرة الحَسَنة التي ستُنْسب لكلّ واحد منهم. ومن المرجّح أن تكون هذه الحكاية قد بدأت تُشاع بين النّاس منذ القرن الثّامن الميلادي، وقد يكون قبل ذلك بقليل. وهي لم تكتَمِل بعْد. فقد تعرّضت هذه القصّة لآلاف التحويرات وذلك في إطار النصوص والمؤلّفات المتلقّاة بشتّى أنواعها، إذ تمّ إثراؤها، في سياقات ليس في مقدورنا حصرها، بحلقات جديدة، أو على الأقل بتنويعات مختلفة. ويكون من الصّعب جدًّا علينا أن نحْصر مدّونتها ذات الأشكال المتعدِّدة من خلال العالم الإسلامي في مُجْمله وفي عُمق تاريخه.

ويعود الشّرف والفضل في الكشف بالضّبط عن مكان بئر زمزم(٢٥٥) المتواري تحت الرّكام إلى عبد المطّلب الذي تروي لنا القصّة أنّه بينما كان نائمًا في حِجر

(٢٥٥) نقدّم هنا تلخيصًا لمقطع من السّيرة النبويّة لابن هشام، توفّي سنة ٨٣٣ م، وهو يرتكز في ذلك على نصّ سابق، أُسنِد لابن إسحاق (توفّي سنة ٧٥٦ م، في بداية العصر العبّاسي والذي فُقِد جزء كبير من كتابه عن التّاريخ المقدّس، انظر أعلاه، الهامش ٩٦)، القاهرة، ١٩٣٦، تحقيق مصطفى السقّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ أجزاء؛ المقطع بخصوص حفر زمزم مقتبس من الفصل الذي عنوانه: «ذكر حفر زمزم وما جرى من الخلف فيها»، ج ١، ١٥٠-١٥٣؛ بخصوص الأماكن المكيّة المذكورة في المقطع الملخّص هنا ووظائفها، انظر أعلاه، الفصل الأوّل.

الكعبة إذ أتاه آتٍ في منامه، على غرار ما يقع مع العرّافين، يدلّه، بطريقة مُلغِزة، على مكان البئر ويحثّه على حفره. وما كان معروفًا فقط هو أنّ مكان البئر كان موجودا بين الصّخرتين المقدّستين الصّفا والمروة. وهذا التّذكير في سياق القصّة هنا مُفيد من حيث إنّه يُعيد إلى الأذهان بكلّ وضوح السّعي الأسطوري لهاجر بين هاتين الصّخرتَيْن. وما إن فهم عبد المطّلب اللّغز، بمُعجِزة، حتّى انثنى يحفر هو وابنه الحارث في المَوضِع المحدَّد الذي دُلَّ عليه في منامه. فلمّا بدا له طين قعر البئر، كبّر.

ففهمت قريش أنّ عبد المطلب قد أدرك مبتغاه. فجاؤوه وقالوا له: هذا بئر جدّنا إسماعيل، ولنا فيها حقّ، فأشرِكنا معك، وفي رواية أخرى: «لنا معك في هذا شِرْك وحقّ». إنّ استعمالهم للفظ «أشرِكنا» هو بالتّأكيد استعمال مقصود. فهو يشير في القرآن إلى «الشّرك»، بمعنى تشريكُ غير اللّه مع اللّه في العبادة كأن يدعو المرء قوّة خارقة للطّبيعة أو، على الأقل في مرحلة أولى، أن يعتبرها مساوية له في القوّة. فرفض جدّ محمّد ذلك رفضًا قاطعًا. فقد صرّح لهم: «إنّ هذا الأمر قد خُصصتُ به دونكم، وأُعْطيتُه من بينكم». فالصّيغة الأولى تُذكِّر بعديد الآيات التي تدعو، منذ منتصف الفترة المكيّة، رجال القبائل إلى عبادة إله محمّد وحده، الرّب الذي يسكن في البيت المكيّ «ربّ هذا البيت». وفي هذه الحالة، نعثر على الاستعمال المطّرِد للعبارة المبنيّة «دون»[(٢٥٦)].

(٢٥٦) إجمالًا، هناك ١١٦ استعمالًا للفظة «دون» في تعابير من نوع ﴿وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾، سورة النّساء، ١٢٣، أو ﴿لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا﴾، سورة الكهف، ١٤، أو أيضًا ﴿أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلاً﴾، سورة الإسراء، ٢؛ هذه التّعابير تُشير إلى اللّه تحت اسم «الرّحمن» (سورة الملك، ٢٠، الزّخرف، ٤٥)؛ أو «الرّب» (الأعراف، ٣، الأنعام، ٥١)؛ الاستعمالات الأخرى تشير إلى اللّه؛ وأقدمها هي على ما يظهر من الفترة المكيّة تروي قصصًا نبويّة بيْبليّة؛ ولكن لا تبدو كلّها تشير إلى «توحيد» راديكالي؛ فـ «الأولياء» السّماويّون الآخرون عدا اللّه المكّي هم قبل كلّ شيء يجب التّكذيب بهم وذلك لعدم قدرتهم على توفير الأرزاق للنّاس، وليس بالضّرورة لإمكانية كونهم غير موجودين أصلًا، على سبيل المثال ما ورد في سورة العنكبوت، ١٧ ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا﴾، ولذلك يجب ابتغاء الرّزق عند اللّه وحده الذي هو وحده قادر على توفير ذلك.

فلمّا أبى عليهم عبد المطّلب ذلك، قامت قريش وطلبت منه أن يُنصِفهم بالاحتكام إلى كاهنة شهيرة هي كاهنة بني سعد بن هذيم، كانت تُقيم بأشراف الشّام. ولفظ «أشراف» يشير في نفس الوقت إلى التّخوم وإلى أعلى الأرض. فقد يكون الأمر يتعلّق، في التصوّر آنذاك، بواحد من المرتفعات المذهلة التي كانت تحاذي الطّريق المؤدّية نحو الشّمال بالقرب من حرّة صفا البازلتيّة الضّخمة، وهو مكان مُكتَنِف بالأسرار. فركبوا إذن باتّجاه الشّمال، وكان عبد المطّلب قد ركِب ومعه بعض من أعمامه من بَني عبد مناف. وبعثت قبائل قريش الأخرى بعض نَفَر منها. وكانت الطّريق إذّاك تجتاز أرضَ مفاوِز.

فبينما كانوا في منتصف الطّريق بين الحجاز والشّام إذ نَضَب ماء عبد المطّلب وأصحابه، فظمِئوا حتّى أشرفوا على الهلاك، فتوسّلوا ماء مِمَّن معهم من قريش فأبوا عليهم ذلك بحجّة أنّهم في الصّحراء وهم يخشوْن إن فعلوا أن يُصيبَهم ما أصاب عبد المطّلب وجماعته. حينها، تهيّأ عبد المطّلب وأعمامه للموت فقام كلّ واحد منهم، نزولًا عند رأي جدّ النّبيّ القادِم محمّد، يحفر قبر له. إلّا أنّ عبد المطّلب غيّر رأيه فجأة. فطلب منهم الرّحيل قائلًا لهم: «عسى اللّه أن يرزقنا ماءً ببعض البلاد». وكانت قبائل قريش الأخرى تستعدّ لاتّباعهم. فقام عبد المطّلب فركب ناقته، وما إن تحرّكت به أو تكاد حتّى تفجّرت من تحت خفّها عينُ ماء عذب زلال، فشرب عبد المطّلب وشرب أصحابه وملؤوا قِرابَهم. ثمّ دعا القبائل الأخرى إلى الماء، فقاموا فشربوا واستقوا. فلمّا رأت قريش هذه الآية الصّريحة تخلّت عن مخاصمة عبد المطّلب واعترفت له بكامل الحقّ على ماء زمزم، وقالوا له: «إنّ الذي سقاك هذا الماء بهذه الفلاة لَهو الذي سقاك زمزم، فارجع إلى سقايتك راشدًا». وهكذا ظلّت السّقاية في بني عبد المطّلب.

وبطبيعة الحال، تأتي هذه القصّة في شكل خَبر مسبوق بسلسلة إسناد ترقى أسطوريًّا إلى عليّ، ابن عمّ محمّد وصهره المقبل، زوج ابنته الصُّغرى فاطمة. وكان عليّ، كقريب مباشر، قد اعتُبِر أنّه يَحقّ له أن يعرف ويروي بكلّ أمانة هذا الخبر العائلي. إنّ أصل وتاريخ هذا الخبر هما بالطّبع مجهولان تمامًا. يُعبِّر سرد القصّة

عن معرفة ودراية بالعُرْف المتّبع في الصّحراء والقاضي بأن لا يتقاسم المرء ماءه مع الآخرين خوف أن يموت هو نفسه. ولكن، من وجهة نظر إسلاميّة لاحقة، فإنّ هذا العُرف لا يمكن أن يُقرأ بالتّأكيد إلّا ككُفر وجريمة ضدّ الإخوة في الدّين وفي المجتمع. أمّا المشهد الطبيعي، بالمقابل، فهو ينمّ عن تصوّر خاطئ للصّحراء. فالسّهب الصّحراوي المحلّي، الذي يشكّل امتدادًا للمنطقة الصّخريّة للجزيرة العربيّة، ليس مُروِّعًا إلى هذه الدّرجة. فنحن هنا أمام صحراء ديكور وليس صحراء واقعيّة. وهناك جزئيّة تجلب الانتباه. فكلمة «حجاز» هي كلمة جاءت بعد القرآن بزمن طويل. فهي لم تكن مستعملة في تلك الفترة، إذ هي مستوحاة من كلمة عتيقة كانت تشير إلى الحَرَّة البازلتيّة، التي هي عبارة عن حاجز يَعسر على المسالك والقوافل اجتيازه. لقد وقع اختيار هذه الكلمة، في الإسلام ما بعد قرآني، وفي فترة غير معروفة، لإعطاء تسمية تجمع بين المدينتيْن اللّتين قدّستهما النبوّة وهما مكّة والمدينة. وعلى العكس، في الطوبوغرافية القديمة، حتّى في زمن نزول القرآن، كانت المدينتان تنتميان إلى فضاءيْن جغرافيّيْن مختلفَيْن. فقد كانت مكّة تُعتبر جزءًا من تلال السّهول السّاحليّة. فهي تنتمي إلى تهامة. وعلى العكس من ذلك، كانت المدينة تُعتَبر جزءًا من الهضاب الوسطى. أي أنّها مرتبطة بنَجْد. أمّا بقيّة القصّة فهي متكوِّنة من ملحمة مقدّسة. ملحمة جَدٍّ تتجسّد فيه دلائل مجيء حفيده، النبيّ القادم. وبالإضافة إلى هذه القصّة التي تشتمل هي نفسها على نسخ متنوّعة، فإنّ هذه الملحمة ستحتوي بكلّ تأكيد على حلقات أخرى تتّصف بالنّبرة ذاتها.

ففي حلقة من هذه الحلقات، نرى مثلًا عبد المطّلب، مستلهَمًا في ذلك العرف الوثنيّ في ضرب القِداح، يُجازِف بحياة والِد النّبي القادم الذي سيقع السّهم على اسمه خلال عمليّة القرعة التي كان يقوم بها عبد المطّلب نفسه أمام أعين قريش(٢٥٧). وبالفعل، كان عبد المطّلب قد نذر ليَنْحرنّ أحبَّ أبنائه إليه إذا وُلِد له عشرة من الولدان. وبطبيعة الحال، يجب هنا أن نضع القصّة البيْبليّة حول تضحية إبراهيم بالتّوازي مع هذه الأسطورة الإسلاميّة. على غرار ما فعله عبد المطّلب،

(٢٥٧) ابن هشام، السّيرة، ج ١، ١٦٠-١٦٣، باب «ذكر نذر عبد المطّلب ذبح ولده».

فإبراهيم لم يكن يخاطر بمجرّد ذبح ابن له في تضحيته بإسحاق، كما يُعتَقد غالبًا بنوع من السّذاجة، بل كان الأمر يتعلّق في الحقيقة بكلّ نَسْله من بعده، أي شعب إسرائيل. فالأسطورتان، والتي تكون الثّانية منهما، أي أسطورة الإسلام ما بعد قرآني، قد استلهمت بكلّ وضوح من الأولى، تشيران إلى نفس المجازفة الخطِرة جدًّا، من حيث هي مجازفة بمصير جمْعي مُرتَقب كان بإمكانه ألّا يتحقّق. في كلتا الحالتيْن، تهتزّ العقيدة وترتجف وكأنّما أصيبت بهَلَع من الماضي. فهي تبدو وكأنّها تنتشي حتّى الثّمالة بخطر أنّها استطاعت ألّا تُصبح ما هي عليه. تختلف القصّتان فقط من حيث إنّه في الحالة البيْبليّة، يمثّل الذّبح القسري ابتلاء يُفرض على الأب من قِبل ربّه. في الأسطورة الإسلاميّة، يندرج هذا الابتلاء في تداخل مع الشّعائر القديمة. فالقبيلة هي التي تمسِك ذراع عبد المطّلب وتصدّه عن ذبح ابنه: «واللّه لا تذبحه أبدًا»؛ ثمّ حثّه الجميع على الذّهاب ليستشير في الأمر عرّافة تقرأ الغيب. ونستشفّ من القصّة أنّ العرّافة من المدينة، فيبدو أنّه وقع تصوُّرها على الأرجح من أصل يهودي، فقد انطلقوا يطلبونها في المدينة فوجدوها في خيبر. وقصّ عليها عبد المطّلب خَبَره وما أراد أن يصنَع بابنه عبد اللّه؛ فسألت العرّافة تابِعها [أي الجنّي الذي تَسْتلهِم منه علم الغيب]. ولفظة «تابع»، اسم فاعل من الفعل «تَبِعَ»، أي لَحِق الشّيء أو فلانا أو تلاه، وبالخصوص في معنى تقديم العَون والخِدمة. والقاعدة الدّلاليّة لجذر الفعل تستلزم القرب والجوار المباشر والتبعيّة. فيبدو «التّابع» هو مَن يقدِّم جوابًا فقط عند طلب مَن هو مرتبط به.

أمرت العرّافة حينئذ إلى دفع ديّة بالإبل. فنَصحت أن يكون الحدّ الأدنى للديّة من عدد الإبل ما هو معمول به في قبيلة قريش، وأن تُضرَب القداح في الكعبة. وكان العدد عادة عشر إبل. ولكن، وحتّى يتحرّر من عقاله مصير مُحبَّل بغَدٍ نبويّ، فقد كان لا بدّ من دفع عشرة أضعاف الديّة المعمول بها. وكما هي الحال في تضحية إبراهيم، نجد هنا أيضًا ديّة وفِداء. غير أنّ القصّة تتأقلَم مع واقع محليّ يظلّ طافيًا على السّطح. وهو واقع معروف جدًّا بأيّة حال. وهكذا، يكون بمقدورنا التّقريب بين هذه الأسطورة وما يمكن أن نعرفه، من خلال نصوص أخرى لا علاقة لها بالمقدّس أو من خلال ممارسات ظلّت تقريبًا محفوظة، عن الواقع القديم

لمجتمع الرّعي البدوي في تلك المنطقة. فقد كان من الأعراف السّائدة ذَبْح دابّة عندما يصل عدد المواشي عددًا مأمولًا يكون عادة مائة. وكلّما بلغ القطيع مائة إضافيّة تُذْبح دابّة أخرى.

إنّ تحليلًا دقيقًا لمثل هذه العناصر والتواجد المحتمَل لمفارَقات لغويّة قد يمكننا ذلك، مثلما رأيناه في الحالة السّابقة، من تعقُّب آثار الأوساط التي صدرت عنها مثل هذه الحكايات. وهذا يفترض القيام بعمل معقّد للمجابهة بين مختلف العناصر مبنيّ على عدد كافٍ من القصص الأنموذجيّة. ومع ذلك، بإمكاننا أن نحاول إبداء رأينا حول الوظيفة التي أسنِدت إلى هذا النّوع من الإنتاج الأسطوري. إنّها، أوّلًا وقبل كلّ شيء، وبكلّ تأكيد، وظيفة محاكاة التّوراة بصياغات أخرى. وبهذا الخصوص، فهي تختلف بدون شكّ عن الإسرائيليّات الأولى. فهذه الأخيرة لم يكن همّها إعادة صياغة النّصوص البيْبليّة في قصّة مبنيّة، بل كانت تحاول إضافة هذه النّصوص إلى مدوّنة العقيدة الجديدة. وهنا ربّما يكمن حدّ تأريخيّ فارق بين المخزون القديم المضاف والصّياغات الجديدة التي كانت توظّف العناصر البيْبليّة، أو غيرها، في خدمة متطلّبات داخليّة. فهل يندرج هذان الصّنفان من إعادة تملّك الماضي في مرحلة زمنيّة فريدة أم في مراحل متعاقبة يجب علينا محاولة تحديد تخومها؟ إلى حدّ الآن يظلّ هذا السّؤال مفتوحًا. فكرونولوجيا الكتابة الأسطوريّة في أرض الإسلام تبقى تقريبًا برمّتها تنتظر مَن يخطّها. أمّا فيما يتعلّق بالقصص التي تمسّ وضعيّة أسرة النبيّ، التي تنتمي إليها القصّتان السّابقتان والقصّة اللّاحقة، نلاحظ فقط أنّنا على الأرجح، ونظرًا للأسباب السّالفة الذّكر، لسنا أمام كتابة قديمة جدًّا ناهيك عن ذاكرة حيّة. فطابع الكتابة التي يظهر أنّها تشهد عليه، مهما كانت غالبًا دقّة ضوابط أصالتها، تعطي الشّعور بوجود مزيج من التّرميزات المتعدّدة. إذ يبدو أنّها تنهل من مخزون معقّد جدًّا، وتشكّل في زمن طويل، ولكنّه لا يمكن أن يندرج في فترة مبكّرة.

عندما بلغ محمّد خمسًا وثلاثين سنة، حدث بمكّة حادث خارق للعادة. فقد اختَطف طائرٌ الحيّةَ التي كانت تسكن بئر الكعبة بينما كانت ذات يوم تتشرّق على

جدارها الخارجي(٢٥٨). فذهب بها الطّائر ولم يرها النّاس بعد ذلك قطّ. وقد قال البعض إنّ الحيّة كان لها رأس كرأس الجَدْي، بيضاء البطْن، سوداء المتْن، وكانت تسكن في بئر الكعبة منذ زمن جُرهُم. وقد بعثها اللّه هناك بعد أن سرق سارق كنز الكعبة. ولكن لا أحد يعرف كيف حدث ذلك. في تلك الفترة، كانت الكعبة بدون سقْف، مبنيّة فقط من حجارة بعضها فوق بعض من غير مِلاط. وكان ارتفاع جدرانها إذّاك لا يفوق قامة إنسان. وكانت قريش، منذ زمن بعيد، تريد ترميم المبنى وتسقيفه، ولكنّها كانت تهاب الحيّة. ولمّا اختطفها الطّائر عزمت قريش على بنائها. وكان أوّل مَن تناول من الكعبة حجرا رجلٌ من الأشراف ينتمي إلى بني مخزوم، من أكابر قريش وأكثرهم قوّة. وكان أحد أخوال والد النبيّ. فلم يكَدْ يُمسِك بالحجر حتّى وثَب من يده ورجع إلى مِوضِعه من تلقاء نفسه. وقد أجمع القريشيون أمرهم على بناء الكعبة، فتشاوروا كلّهم هذه المرّة، فاقتسموا المهامّ فيما بينهم، فكان لكلّ فريق نصيب من الجدران. ولمّا كان الرّجال يهابون بَعْد الشّروع في العمل، قام الوليد بن المغيرة، أحد بني مخزوم، وقال: «أنا أبْدَؤُكم»، بعد أن استأذَن اللّه. فمكث الآخرون يتربّصون ليلة كاملة لكي يروا إنْ أصاب الوليدَ شيء أم لم يُصِبه، فيعرفوا بذلك إن كان اللّه قد رضي صُنْعَهم أو لا. ولمّا أصبح الوليد ورأوه معافى هبّت كلّ القبيلة إلى الهدم قبل البناء، حتّى انتهوا إلى الأساس الذي بناه إبراهيم، فرأوا أحجارا خضراء اللّون متراكمة بعضها فوق بعض. فقام رجل من قريش وأدخَل قضيب حديد بين حَجَريْن ليفصِل أحدهما عن الآخر، فما إن تحرّك الحجر حتّى اهتزّت مكّة بأكملها. فكفّوا عن هدم الأساس وتركوه كما هو. وزُعِم أيضًا أنّهم أثناء الهدم وجدوا في الرّكن عند الحجر الأسود «كتابًا بالسُّرْيانِيّة». فلم يعرفوا كُنْهه. فقرأه لهم رجل من اليهود. وكان مكتوبًا فيه: «أَنَا اللّهُ ذُو بَكّةَ، خَلَقْتُهَا يَوْمَ خَلَقْتُ السّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَصَوّرْت الشّمْسَ وَالْقَمَرَ وَحَفَفْتها بِسَبْعَةِ أَمْلَاكٍ(٢٥٩)

---

(٢٥٨) اقتباس من الجزء الأوّل من السيرة، باب «حديث بُنيان الكعبة»، ص ٢٠٤-٢١٠.

(٢٥٩) لشرح مُجمَل هذا المقطع، ابن هشام، مرجع سابق، ص ٢٠٨؛ لفظة «أملاك» في الجملة «وَحَففْتُها بسَبْعَة أملاك»، لا يمكن أن تعني إلّا «الملائكة»، بالرّغم من أنّ هذا الجمع نادر الاستعمال؛ ومع ذلك فإنّنا نجده في كتاب جمهرة اللّغة لابن دريد، توفّي عام ٩٣٣ م (وهو غير موجود في مُعجم لسان العرب لابن منظور، الذي جاء بعده، والمتوفّى عام ١٣١٢ م) ومفرده

حُنَفَاءَ(٢٦٠) لَا تَزُولُ حَتّى يَزُولَ أَخْشَبَاهَا(٢٦١)، مُبَارَكٌ لِأَهْلِهَا فِي الْمَاءِ وَاللَّبَنِ».

تضع القصّة الأسطوريّة وقوع هذه الأحداث خمس سنوات فقط قبل بدء نزول الوحي، وذلك باعتبار أنّ النبيّ بدأ يستلمه وقد بلغ من العمر أربعين عامًا. وككلّ الكتابات الأسطوريّة، جاء النصّ مشحونًا بالآيات والمعجزات. كلّ حدث فيه يحتوي على معنى رمزيّ. فأقارب النبيّ، حتّى عن طريق المصاهرة، لا يمكن أن يشاركوا في مرحلة هدم الجدران المقدّسة. ولذلك نرى أنّ مَن سيضطَلع بهذه المهمّة

«مَلك»؛ وهذا يتطابق مع جمع مبنيّ على الجذر «م/ل/ك»، وبما أنّنا نعرف أنّ المفرد المتداول «مَلَك» ما هو في حقيقة الأمر إلّا تخفيف لصيغة «مَلْأَك» المشتقّة من الجذر «ل/أ/ك»، فهذا يفسّر من جهة أخرى، كما يشدّد على ذلك اللّغويّون في القرون الوسطى، جمع «ملائكة» الذي لا يستقيم أن يُصاغ من الجذر «م/ل/ك»؛ الجذر «ل/أ/ك» يوجد بقلّة في العربيّة، شأنه في ذلك شأن تبادله الصّوتمي «أ/ل/ك»، انظر أسفله، الهامش ٣٠٠ بخصوص لفظة *male'âk* العبريّة (لفظة مقتَرَضَة)؛ فكلمة «ملاك» هي إذن ما يُعادل لفظة «رسول» العربيّة، انظر أعلاه، الهامش ٧٣؛ ومن جهة أخرى، فإنّ لفظة «رسول» لها معنى يعادل المعنى الذي جاء لاحقًا في لفظة «ملك» (الملاك الرّسول، «ناقل الوحي») في سورة التّكوير، ١٩ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾؛ وهذا المعنى يُفيد المبعوث السّماوي ولا يُفيد بَعْد معنى «نَبِيّ»؛ فلن يُطلَق على محمّد اسمَ «نبيّ» إلّا في الفترة المدنيّة.

(٢٦٠) لفظة «حنيف»، جمعها «حُنفاء»، تشير أسطوريًّا في القرآن المدني إلى المؤمنين الذين يدأبون على اتّباع الدّين القويم، في حين أنّ إخوتهم في الدّين حادوا عنه وانحرفوا؛ نجد في القرآن ١٢ استعمالًا لهذا اللّفظ، عشرة بصيغة المفرد، واثنيْن في الجمع (السّورة: البقرة، ١٣٥، آل عمران، ٦٧، ٩٥؛ النّساء، ١٢٥؛ الأنعام، ٧٩، ١٦١؛ يونس، ١٠٥؛ النّحل، ١٢٠، ١٢٣؛ الرّوم، ٣٠، الحجّ، ٣١، البيّنة، ٥)؛ يتعلّق الأمر بلفظ مقترَض يعود، حسب الرّأي الطّاغي، إلى اللّغة العبريّة بمعنى «وثنيّ» أو «مُدَنَّس»، قبل أن يمرّ إلى السّريانيّة ثمّ إلى العربيّة؛ إنّ هذه الصّفات القرآنيّة التي تفيد النّقاء والطُّهر وعدم الخروج عن الدّيانة الأولى التي أوحِيَت إلى الأنبياء البِبْليّين (الذين أصبحوا قرآنيّين) تندرج في سياق عنيف من الجدال ضدّ يهود المدينة الذين كانوا ينكرون نزول الوحي على محمّد؛ وبالرّغم من بعض الآيات التي يصعب تحديد زمن نزولها والتي يمكن أن تكون قد أُقْحِمت في مقاطع قرآنيّة مكيّة، فإنّه يبدو أنّ اللّفظة هي من استعمال مدنيّ فقط؛ لقد حدث بكلّ وضوح قلب في معنى اللّفظة مقارنة مع اللّغات السّامية الأخرى لا ندري على وجه الدّقة ما هي الظّروف التي تمّ فيها ذلك؛ نجد مناقشة حول هذا الموضوع في مقال M. Tardieu, « Ṣâbiens coraniques et Ṣâbiens de Ḥarrân », *Journal asiatique*, Paris, 1986, pp. 8-9.

(٢٦١) «أخشَب» هما جبلان يشكّلان جزءًا من سلسلة الجبال التي تُطلّ على مكّة؛ والقَسَم بالجبال، رمز الدّيمومة، كان يدخل في صيغ التّحالف القَبَلي كتعبير على الوفاء بالعهد والثّبات عليه.

هو الوليد بن المغيرة، أعدى أعدائه في المرحلة القادمة، والذي سيُقتَل وهو شاهر سيفه ضدّ النبيّ. والكتاب الذي وجدوه مخفيًّا وراء الحجر الأسود، الذي يُشار إليه هنا بمجرّد «الرُّكن»، يَشي ربّما بأصل يمني للنّص من خلال استعمال لفظة «ذو»(٢٦٢). في غرب الجزيرة، عادة ما كان يُستَعمل لفظ «ربّ» في نفس المعنى للدّلالة على سيّد أرض مقدّسة.

بعد إنهاء عمليّة الهدم، قامت كلّ القبائل بجمع الحجارة، كلّ قبيلة على حِدة، لبناء الجزء المخصَّص لها من الكعبة، حتّى لمّا بلغوا الرّكن حيث يوضع الحجر الأسود، أرادت كلّ قبيلة أن يكون لها وحدها شرف رفعه وإعادته إلى موضعه. فتخاصموا وبلغوا حدّ الاقتتال. وحتّى تكون لهما الغَلبة، تحالفت قبيلتان بعد أن أدخلت أيدِيها في دم بعير ذُبح لذلك الغرض وجُمع دمه في جفنة، ثمّ تعاقدتا على الموت. وظلّت القبائل على تلك الحال أربَعَ أو خمس ليالٍ، ثمّ اجتمع كلّهم في المسجد وتشاوروا وقرّروا إيجاد حلّ يرضي الجميع. وعندئذ قام شيخ من قريش هو أسَنُّهم فقال: «يا معشر قريش، اجعلوا بينكم أوّلَ مَن يدخل مِنْ باب هذا المسجد يَقضي بينكم فيه». فكان محمّد هو أوّل مَن دخل عليهم. فصاح الجميع: «هذا الأمينُ، رضينَا! هذا محمّد!». فقال لهم محمّد: «هلُمَّ إليَّ ثَوْبًا!». فجاؤوه به، فأخذ الحجر الأسود فوضع في الثّوب، ثمّ قال: «لِتَأْخُذْ كُلُّ قبيلة بِنَاحِية الثّوب ثمّ ارفعوه جميعًا». ولمّا فرغوا من ذلك أخذه محمّد وأعاده إلى مكانه وثبّته في الحائط.

نجد هنا كلّ الموادّ التي تكوّن الأسطورة المقدّسة. وفي مقدّمتها، وقد اعترضنا سابقًا في قصص أخرى، يبرز عنصر الصُّدفة المُفتَعَلة. فهذه الصّدفة أرادها اللّه. وهي تشير في الحقيقة إلى اصطفاء. ولكنّ جدوى هذه القصص هو أكثر خصوصيّة. فهو يندرج ضمن منطق إيماني يشمل ويكثّف كلّ المعطيات المتاحة وكأنّما يريد

(٢٦٢) انظر مقال حول لفظة «أضواء» في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ ومفردها «ضوء» يشير إلى أُسْرة ملوك اليمن.

بذلك أن يتدعَّم بكلّ التأكيدات الممكِنة بمقدار ما يتدعَّم بماضيه الخاصّ به. وكان هذا الماضي يمارس «التَّجْديد» بشكل دؤوب، حتّى يؤكِّد ويثبِّت الأحلاف القَبَليّة التي كانت تُعْقد خلال احتفال رسميّ. فالمقدَّس يُسهِم ويتلاءَم بكلّ تأكيد، أكثر ممّا نتصوَّر، مع الشّعائر الجماعيّة التي تراعيها، كأمر طبيعي، المجتمعات البشريّة. ويمكننا في الواقع أن نتساءل ما إذا لم تكن احتفالاتنا التذكاريّة ومراسيمنا المتعدّدة من طبيعة مشابهة وتندرج في قدسيّة من هذا الطّراز. ونرى أنّ الأسطورة، في الشّكل الذي قُدِّمت لنا فيه هنا، تنتمي إلى فضاء يعرف الكتابة ويمارسها. أمّا الأحلاف القَبليّة، حتّى ولو كان قد وُضِع تحت تصرّفها قلم سحري، كانت تنتسِب فيما يخصّها بالفضاء الشّفوي. وهذا لا يمنع أن يكون أولئك الّذين قالوا وكتبوا هذه النّصوص المُتْرَعة بالاعتقاد، قد فعلوا ذلك للاستجابة لمَطْلَب جوهريّ. فحتّى تستمرّ في الوجود، يجب حتمًا على مُعتَقد مّا أن يُعيد لحظة تأسيسه الأولى أو بالأحرى اللّحظة التي يعتبرها كذلك. وهو يقوم بذلك على العموم بتذكُّر المشهد المزعوم بإجلال وإكبار وكذلك الممثّلين فيه المُدرَجين بالقائمة الرّسميّة. فتصوُّرهم أسرة محمّد بمثابة سلالة نبويّة غير منقطعة، حاضرة سواء في الماضي السّحيق أو في مستقبَل منظور، كان مُسلِمو مجتمعات الخلافة قد توصّلوا، رغم حاضرهم الذي تمزّقه الصّراعات، والحروب الدّاخليّة والنّزاعات، إلى الاستجابة للحُلم القديم بالخلود والقوّة، الذي ما انفكّت تغذّيه الجماعة الموحَّدة وتقوّيه، وقد كانوا يسعون في ذلك إلى إقناع أنفسهم أنّهم كانوا هم أيضًا مُوَحَّدين في يوم من الأيّام.

أمّا فيما يتعلّق بالجانب التّأكيدي لهذه الأساطير، يبدو كأنّها، من خلال التغيير السّطحي للحكاية، تُعيد إلى ما لا نهاية نفس القصّة. وهذه القصّة تدور حول مكان، مكان يُقدَّم على أنّه أساسيّ على الإطلاق وينشر القدسيّة منذ الأزل. وقد كان هذا الشيء يُقال في القرآن المتأخِّر. ثمّ كانت الأسطورة ما بعد قرآنيّة بتطوير، وتوسيع، وإعادة خلق التّيمَة في كلّ الأساليب الممكنة. والفارِق مع القرآن يكون غالبًا هامًّا جدًّا. ويكون هامًّا أكثر فيما يخصّ التّيمة الأخرى المتعلّقة بالسّلالة النبويّة، بالأسرة المختارة. وفي هذا المضمار، يساهم الشّيعة والسنّة على حدّ سواء بأشكال متنوّعة وعلى الأرجح انطلاقًا من قاعدة مشتركة. صحيح أنّ العقيدة، وفي مختلف أماكن

استيطانها، كان في متناولها نماذج بأعداد غفيرة. ومن الواضح أنّها لم تجد عناءً كبيرًا في استيعابها، وفي إعادة صياغتها ومن ثمّ تكييفها مع شروطها الخاصّة بها. وهكذا استطاعت أن تُغذّي مِخيالها بكلّ سهولة. العائلة النبويّة تحوم بطبيعة الحال وقبل كلّ شيء حول النبيّ نفسه الذي كان دوره مكتوبًا بطريقة يجهلها القرآن تمام الجهل. فهو المركز، اكتشفته العقيدة ما بعد قرآنيّة وأعادت خَلْقه كضرورة، ووضِع وسط مركز آخر ألا وهو مركز الحرم المقدَّس. وتدور في فلك هذا الحرم المقدّس أسرَةٌ كان القرآن يجهلها بعْد. يبدو أنّ دور محمّد، داخل مجتمعه الأصلي، كان قد اندرج في بادئ الأمر في ميدان السّياسة أكثر بكثير منه في عقيدة مهما كان شكلها. غير أن المسار لن يتأخّر عن الانعكاس. وستَنْشَأ القدسيّة من اللّقاءِ مع العقيدة ومن الاعتراف الذي سيتمّ القيام به. وبالتّالي، لا يتبقّى للقصص، لكي تُصبِح حقيقيّة، إلّا أن تُقال، وتُكتَب، وأن تتضاعَف إلى ما لا نهاية. وكلّ واحدة منها ستستمدّ قوتها من القصص الأخرى وسترتكز على قاعدتها كما وقع الارتكاز على الأساس الإبراهيمي للهيكل المزعوم. وقد رأينا كيف أنّه كان يُروى في القصص المقدّسة أنّ أساسًا من هذا الطّراز لا يستطيع أن يسمح بأن يُهدَم هكذا ببساطة وإلّا تزعزع البناء برمّته وتزعزعت معه الأرض المحيطة به.

هذا الإيمان هو بالتّأكيد إيمان الأسطورة وما تَحبَل به من خوارق وعجائب. وهذا الإيمان ليس عقيدة وضعيّة، وليس تشريعًا، بأتمّ معنى الكلمة، وذلك بالرّغم من كونه يستطيع، كلّما سنحت الفرصة، التّعاملَ مع التّشريع وحتّى إرغامَه على أن يُفصِح عن نفسه. ولكنّه، قبل كلّ شيء، يُحكى ويوضَع في صُوَر. وهو بمثابة ديكور، كمنظر طبيعي يحلو لنا أن نتأمّله، كمشهد يهزّ حواسّنا ومشاعرنا. وهو الجانب العاطفي والحيّ المنبثّ، والذي يسكن بكلّ تأكيد كلّ إيمان قويّ ومشترك بين الجميع. وهو يبعث على التخيّل والحُلم. فمن خلال ملحمته الشّخصيّة وملحمة أسرته، التي يوضع فيها غالبًا إبراهيم نفسه، فإنّ نبيّ الإسلام لم يعد هو نبيّ القرآن. وصورته، المؤلَّفة من صورة أفراد أسرته، أصبحت من هنا فصاعدًا تغمر كلّ فضاء الزّمن، منذ الخليقة، حاملة على عاتقها طموحات مُعتَقد وسلطة كانا قد اعتقدا بدورهما، طوال عدّة قرون، أنّهما قادران على الهيمنة على العالم. ويُحتَمَل أن

يكونا حتّى اليوم يعيشان، بضبابيّة تامّة وارتباك شديد، عالةً على مثل هذا الحنين إلى الماضي. وربّما تكمن هنا واحدة من خصائص الإسلام، من بين جميع الأديان بنفس الأهميّة، المتمثّلة في اعتقاده لمدّة طويلة بأنّه قادر، قبل نهاية العالم، على إقامة ملكوت اللّه على الأرض، على غرار نبيّه، وما صار يُعتَبَر، مذّاك إلى اليوم، كفضاء رمزي لجيلٍ مؤسِّس. وهذا الفضاء الرّمزي، الذي رَسم مُسبَقًا معالم الماضي منذ الأزل، وتحقّق في فترة مّا مِن خلال نبيّ، ودخل حيًّا في التّاريخ، كيف يمكن لهذا الفضاء الذي كان يَعِد بهذا «الفَنْتازم» الجَمْعي ذي الأهميّة الكبرى ألّا يكون مرصودًا لتغذيّة الحاضر واستشراف مستقبل، ذاك المستقبل الذي كان هو مَن أعاد إنتاج أسطورة الأصول، في كلّ فترة من فتراته؟

III

النّبيّ المنبوذ

شخصيّة محمّد المكيّة
أو الاحتكام المتناقِض

كان محمّد، النّبيّ، يعيش سنوات حالكة على نحو متزايد، أمام أعين أهله وذويه في مكّة، يُراوِح بين الحماسة والإحساس بالإحباط أحيانًا. والقرآن يلمِّح إلى ذلك بصورة مرتبكة. بالرّغم من أنّه كان لا يزال مسكونًا بإيمان مُنبَهر. وقد اعتُبِرت السّيرة النبويّة بمثابة عَرض أمين لكلّ ذلك[٢٦٣]. لفظ «سيرة» هو اسم هيئة يدلّ على الحال. وانطلاقًا من هذه القاعدة الصّرفيّة كان اللّفظ قد فُهِم بمعنى «نمط حياة». فعندما ستتّسع «الحياة النبوّية» هذه كأنموذج للعيش، ستصبح كأمر طبيعي «السّلوك الذي يجب الاقتداء به». فيما يتعلّق بالقرآن فإنّنا لا نجد فيه حديثًا عن كلّ هذه في تلك الفترة. فإذا أردنا استعادة القاعدة الدّلاليّة الكاملة لكلمة «سيرة»، يجب علينا أن نعود أكثر إلى الوراء. قبل أن ينخرط ضمن سيرورة نبويّة، كان هذا اللّفظ يجوب أرجاء فضاء دلالي مُغاير تمامًا يشمل مَن يجوبون المسالك والطرق، والبدو الرّحل والقوافل. الجذر (س/ي/ر) يشير قبل كلّ شيء إلى الذّهاب والتنقّل من مكان إلى آخر. وكان هذا يفترض، في وسط قاحل كالجزيرة العربيّة، السّير بالضّرورة في درْب لا محيد عنه، ومَن تُسوِّل له نفسه فعل ذلك يُعرِّض حياته للتّهلُكة. فالحياة، في سياقها الأوّل، كانت في الأصل شكلًا من أشكال «الدّراية بالمشي».

لقد احتفظ القرآن باستعمال هذا المعنى العتيق. فقد ورد عشرين مرّة في صيغ

---

(٢٦٣) بخصوص كتّاب القرون الوسطى الذين مارسوا هذا النّوع من الكتابة، انظر أعلاه، الهامشيْن ٩٦، ٢٣٦.

فعليّة وبعض الصّيغ الاسميّة[٢٦٤]. فحتّى القصص البيْبليّة التي استوردها القرآن لم تسلم واحدة منها من ضرورة التّأقلم مع اللّغة العتيقة. مثلًا، في سورة يوسف، الآية ١٩، نرى أنّ أصغر أبناء يعقوب انتشلته «سَيَّارَةٌ» من الجُبّ الذي ألقاه فيه إخوتُه. ويتعلّق الأمر بجمع الجموع بُني من الجذر (س/ي/ر) بمعنى «القَوْم يسيرون». ومثل هذه اللّفظة لا يمكن أن تعني شيئًا دون إن نُلحِقها بسياقها. وعكس كلّ المترجِمين الذين كانوا يرون في هؤلاء السَّيَّارة «مُسافرين»، «voyageurs»، أعطى جاك بيرك في ترجمته للقرآن [إلى الفرنسيّة] لهذه اللّفظة معنى «rôdeurs»، أي «مُتَسَكِّعون». وقد كان بالتأكيد مخطئًا. وحتّى ترجمة اللّفظة بالعبارة الفرنسيّة «voyageurs» ليست خاطئة إلّا أنّها تظلّ غير دقيقة، إذ ينقصها التّذكير بسياق محدّد، ألا وهو سياق الصّحراء أو السّهوب القاحلة التي لا يمكن التّنقل فيها إلّا بالقوافل وعلى طرق مُصَوّات، تتخلّلها آبار وعيون ماء موسميّة أو جارية تُعلِن عن محطّات استراحة. ومن جهة أخرى، نرى أنّ سفر التّكوين، ٣٧، ٢٨، يصف هؤلاء المسافرين بنفس الوصف: «فَمَرَّ قَوْمٌ مِدْيَنِيُّونَ تُجَّارٌ فانتَشَلوا يُوسُفَ وأَصْعَدوه مِن البِئر». وهذا

(٢٦٤) الصّيغة القرآنيّة الأساسيّة التي تتحكّم في الصّيغ الفعليّة هي تقريبًا خاصّية لغويّة idiomatisme، فصيغة «السَّيْر في الأرض» تتكرّر ١٣ مرّة (وهي استعمالات نفترض فيها أنّها مكيّة: السّور غافر، ٢١ ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ﴾، ٨٢؛ فاطر، ٤٤؛ الرّوم، ٩؛ العنكبوت، ٢٠؛ النّمل، ٦٩؛ النّحل، ٣٦) من بين ٢٠ استعمال بصيغة الفعل؛ ٣ استعمالات أخرى تعود ضمنيًّا إلى نفس التّعبير: القصص، ٢٩ (قصّة موسى أثناء ترحاله وهو مخيِّم مع قومه، وكان يسير معهم باتّجاه نار (نار اللّه)، التي آنسها عند سفح جبل)؛ يونس، ٢٢، ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (بالفعل، في القرآن وفي عالَمِه الذّهني، لا يمكن تصوُّر أيّ تنقّل عبر أيّ فضاء - بما في ذلك الماء والهواء- خارج سُبُل مرسومة)؛ سبأ، ١٨، استعمال اسم الفعل «سَيْر» للقول بأنّ اللّه قدّر مسافات أسفار السّبئيّين من شعب اليمن ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ (انظر أسفله، الفصل المخصَّص للتّاريخ الأسطوري لهذا الشّعب الرُّحّل، الذي عاقبه اللّه على جَشَعه وتكبُّره)؛ وما تبقّى من الاستعمالات الفعليّة لا تحيد هي أيضًا عن هذا المعنى القاعدي باعتبارها تستعمل الاستعارة: ففي يوم الحساب ﴿تَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾، كما جاء في سورة الطّور، ١٠؛ استعمالات أخرى نجدها في السّور التّالية: التّكوير، ٣ ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾؛ النّبأ، ٢٠ ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (هذان الاستعمالان الأخيران يمثّلان جزءًا من الأخرويّة القديمة للقرآن المكّي)؛ الكهف، ٤٧ ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾؛ الرّعد، ٣١ ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ﴾.

الوصف يكون قد بدا بديهيًّا في أعين رجال كانوا يمارسون هم أنفسهم هذا النّوع من السّفر والتّرحال.

إنّ هذا الهذيان الظّاهري حول معنى جذر، ليس أبدًا، في اعتقادنا، عديم الفائدة. وهذه التعريجات تُستَخدَم لتتبُّع آثار صوَر تُغذّي خطابات العقيدة. وسنمارس غالبا جدّا هذا النّوع من الدرس والتحرّي. وهو ما يبدو لنا من شأنه أن يقودنا أبعد من مجرّد بحث تأثيلي. وفي التّطبيق العملي الذي سنبذل كلّ ما في وسعنا لاعتماده، فإنّ تحليل الحقول الدّلاليّة تتمثّل في محاولة فَهم الألفاظ في محيطها. فالغاية إذن هي غاية تاريخيّة. وهي الغاية التي يُفتَرض أنّها تسمح لنا باستعادة الكلمات من جديد في قيمتها الاستعمالية أو على الأقلّ الاقتراب منها أكثر، وبتعبير آخر البحث عن الكلمات كما كانت قد أُنتِجت، ووقع تلقّيها، وكيف تمّ إدراكها وتصوُّرها في السّياق، في عالم القبائل التي كانت تنتمي إليه، والذي كان القرآن ينتمي إليه بنفس الطّريقة. وهو ما لا يقع تكراره والتّركيز عليه بالقدر الكافي.

بين نصّ موحى، مشحون بالإيحاءات والرّموز الغامضة، وبين سرد يريد أن يكون نصًّا للذِكر والتّذكُّر، على مَن منهما يجب أن نعتمد وبمَن منهما يجب أن نثق؟ على الأرجح لا شيء آخر غير التّحليل الذي نتسلّح بما يُوفِّره من وسائل. تضعنا «سيرة محمّد» أمام «نصّ برنامجي». وهي تفرض علينا تقسيمًا للماضي لا يمكننا بطبيعة الحال، ومن وجهة نظر تاريخيّة، أن نتّبعه دون تفكير. إنّها تقدّم ولا شكّ، وبأدنى تكلُفة، أجوبة مُرتَقَبة. يبقى علينا معرفة ما إذا كانت مُقنِعة لنا أم لا. وها نحن إذن مرّة أخرى نُحال إلى نصّ مقدّس يصعب فكّ رموزه، أي نُحال إلى أنفسنا. إنّ القرآن، النّص الإيحائي باستمرار تقريبًا، والذي يحمل أجوبة غالبًا ما تتغيب أسئلتها، يوفِّر خطابًا متقطّعًا. وهو لا يمثّل بأي حال من الأحوال كتابًا في التّاريخ. ومن العبث البحث فيه عن أحداث هي بالتّأكيد غير موجودة فيه. والمواضيع المبعثَرة في طيّات سوره تبدو مع ذلك أنّها احتفظت بآثار ما يمكن أن نعتبره بمثابة مخيال في مرحلة المخاض. يمكننا إذن أن نتساءل ما إذا لم تكن عناصر التصوّر التي يقدّمها

أمام أعيننا نصّ المصحف، في الحالة الموجود عليها، تحمل في ثناياها في المقام الأوّل أخبارًا غير متوقّعة. وما يتبقّى لنا إلّا أن نُسائلها بطريقة أخرى.

على غرار بعض أسفار الأنبياء البيْبليّة، ينطوي القرآن على ميزة، خارج طبيعة كتابته، تتمثّل في عرض ما يمكن أن نسمّيه شرائح من الحياة، [جوانب من الحياة]. فعلاقة محمّد بربّه تظهر غالبًا على أنّها علاقة شخصيّة. والوضعيّات المختلفة التي يبدو فيها النبيّ شريكًا مباشرًا نجدها متواترة بكثرة. وهي يمكن أن تهمّ العلاقات مع الإله وكذلك مع عامّة النّاس. أمّا التي تكون قريبة من الحياة اليوميّة، وبالإدارة السّياسيّة للجماعة، بالمعارك والتحالفات، فهي على العموم، وضعيّات مدنيّة. أمّا الفترة المكيّة، فهي تعرض تموضعًا مختلفًا. إذ هي تهمّ الخطاب المُلقى والمردود أكثر من الفعل. فهي قبل كلّ شيء تبادل الكلام. كما أنها تُترجِم بالخصوص أحداثَ تصوُّر واعتقاد. مكّة تُسخَّر كإطار لحرب الكلمات والصّور. أمّا المدينة فستكون مسرحًا للمواجهات الحقيقيّة. ويمكن أن نتساءل ما إذا لم يكن الأوّل، من بين هذين النّزاعيْن، الأكثَرَ عنفًا من حيث إنّه هزّ المخيال في أعمق أعماقه، وأنجَب بعُسْر وكبير عناء رؤية جديدة للأشياء.

إنّ الكلام المكيّ يُتبادَل قبل كلّ شيء وبصورة حصريّة مع الإله. وبعد ذلك فقط يقع توجيهها إلى النّاس. فهي تتغذّى عندئذ بجوابهم من خلال كلام ثانويّ، يكون أحيانًا بصياغة جديدة، وفي أغلب الأحيان يُعاد بلا كلل ولا ملل. فإذا كان الكلام المكيّ يتكرّر دائمًا، فذلك لأنّه يريد أن يكون مقنِعًا. ويجب عليه أن يمتلك قوّة الحجّة والبرهان. ومن البديهي ألّا يردّ محمّد على الكلام الإلهي المُوجَّه له. فهو يكتفي بتلقّي الرّسالة ثمّ يقوم بتبليغها كما هي. وهذا الحوار الأوّل ليس في الواقع حوارًا بأتمّ معنى الكلمة. إذ يكون دائمًا في اتّجاه واحد، أو على الأقلّ يُعتَبر كذلك من طرف مَن يعتقد أنّه موحى إليه. يبدو أنّ القرآن في هذا الصّدد يعيد إنتاج النّمط الأوّل للتّواصل مع المقدّس في المجتمع القَبَلي الذي كان ينتمي إليه نبيّ الإسلام. وبطبيعة الحال يكون القرآن قد فُصّل في منظورات هذا المجتمع القَبَلي أوّلًا وبالذّات وليس العكس بكلّ تأكيد، وذلك مهما كانت الصّراعات والتمزّقات التي طرأت. إذ

يبدو دائمًا أنّ المقدّس، في عالم قبائل الجزيرة العربيّة، كان يُعاش في انفصال لا رجعة فيه مع عالم البشر[٢٦٥]. والتّواصل معه كان يحدث بطرق شتّى، ولكنه لم يكن أبدًا بشكل مباشر. لم يكن المقدّس يسمح إلّا بتخمين حضوره. ولكن، لا يبقى منه على عين المكان، سوى آثار مرور كان قد سبق أن تمّ. فلم يعد موجودًا حيث كان النّاس متواجدين، أو على الأقلّ لم يكن بإمكانه أن يظلّ ظاهرًا لهم. ولهذا السبب، يكون من المرجّح أنّه كان يُشار إليه بعبارة «غَيْب». وهذا اللّفظ الغريب جدًّا والذي سبق أن رأيناه يشير إلى حضور من خلال غياب ظاهر[٢٦٦]. إنّ

(٢٦٥) لا يمكننا بالفعل إبداء رأي عامّ حول المجتمعات القَبَليّة؛ فكلّ وضعيّة وكلّ أرض يجب التّعاطي معها بطريقة خاصّة؛ فمثلًا، يبدو أنّ العالَم القَبَلي التّركي الذي تحوّل جزء منه إلى الإسلام استلزَم أشكالًا أخرى من العلاقات مع عالم ما وراء الطّبيعة.

(٢٦٦) لقد سبق أن رأينا كلمة «غَيْب» في معنى «المصير» بصفته «مستقبل مُختَفي وغير مرئيّ في الحاضر» كما يتبيّن من الصّياغة القرآنيّة «أنباء الغيب» (يوسف، ١٠٢، أعلاه، الفصل الرّابع؛ انظر أيضًا، الهامش ١٥٥)؛ في الواقع، فإنّ كلمة «غيب» هي ولا شكّ التي قد تتطابق أفضل في هذا الميدان مع مفهوم القداسة بمعناها الأشمل، أي معنى الفضاء الذي يُقصى منه الإنسان، فضاء المعرفة التي لا يقدر على النّفاذ إليها؛ وبالمقبل، اللّه القرآني هو الصّاحب الحقيقي للغيب، مثلًا في سورة فاطر، ٣٨ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ [و«عالم» إذا كان بغير تنوين صَلُح أن يكون للماضي والمستقبل، وإذا كان منونًا لم يجز أن يكون للماضي (القرطبي)] غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (غيب بمعنى «المصير والحقيقة الخفيّة»)؛ وهو «عَلِيمٌ» بكلّ شيء («عَلِيم» في صيغة المبني للمجهول قياسًا بالصّيغة السّابقة «عَالِم» التي جاءت في صيغة اسم فاعل؛ من شأنها تعظيم المعرفة التي عند اللّه)؛ لفظة «غيْب» تُستَعمل كثيرًا في القرآن (٥٥ مرّة) وغالبية استعمالها تفيد معنى ينطوي على رهانات هائلة؛ ولكي تتأكّد العلاقة مع المصير فإنّنا نلاحظ الاستعمالات التي تربط «غيب» بلفظة «كِتَاب» (كتابة سماويّة)، نرى ذلك مثلًا في سورة النّمل، ٧٥ ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾، وأيضًا في صيَغ التحدّي؛ سورة القلم، ٤٧ ﴿أَمْ عِندَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾، وسورة الطّور، ٤١؛ لفظة «حَرَم» هي أيضًا في علاقة مع المقدّس باعتبارها تدلّ على أرض ممنوعة (محرَّمة) إلّا مَن كانوا ينتمون إليها أو مَن يمتلكون حقّ الدّخول إليها؛ ولكن معناها مقيّد أكثر بكثير؛ بالإضافة إلى ذلك، فإنّه يُستَعمَل أيضًا في الميدان الاجتماعي الدنيويّ؛ ففضاء الخيمة الخاصّ هو كذلك «حَرَم»؛ أمّا بالنّسبة للاشتقاقات القرآنيّة من الجذر «ق/ د/ س» (يعود إلى الجذر السّامي «ق/ د/ ش» ويدلّ على المقدّس)، فإنّها على الأرجح اقتراضات من الآراميّة؛ ولا يتعلّق الأمر بألفاظ محلّية؛ وهي تظهر فقط في القصص القرآنيّة ذات التّناغم البِبْليّ: عشرة استعمالات: صيغة اسم المفعول «مُقدَّس»، التي وردت في قصص حول موسى تبدو أنّها الصّيغة الأقدَم، مثلًا في سورة النّازعات، ١٦ ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾، وسورة طه، ١٢.

عِلم الكهانة الذي كان يعرف تفسير الظّواهر التي كانت، بطريقة مّا، قد تركت آثارًا، كان يلتقي نوعًا مّا مع معرفة الصيّاد، والدّليل أو حادي القافلة الّذين كانوا يقرؤون الآثار المرسومة على أرض الصّحراء(٢٦٧). وعلى نحو مماثل، كان المقدّس، عندما كان كلامًا، يمرّ دائمًا عبر طريق وساطة مّا. وقد كان بعض الرّجال يحتلّون موقع المتلقّي المبجّل لما هو «غيبيّ»، مثل الكاهن، والسّاحر، والشّاعر. وبالمناسبة، لن يتورّع أعداء محمّد عن مساواته بهؤلاء(٢٦٨). فقد كانت وسيلة استعملوها للحطّ من دعوته والاستخفاف بها. وما كان منتَظرًا من هؤلاء الرّجال(٢٦٩) أو ما كان مُلتَمسًا

---

(٢٦٧) «العِيافة» هي المعرفة بالإشارات في معرفة أطوار «تحليق الطّيور» وتأويلها، فعندما يُزْجَر الطّير هناك تفسير خاصّ إذا ذهب شمالًا (علامة شؤم)، أو يمينًا (علامة تفاؤل) وطريقة تحليقه أيضًا لها معانٍ مختلفة، انظر في دائرة المعارف الإسلاميّة تحت هذا الاسم؛ أمّا «القيافة» فهي المعرفة بتتبّع الأثر في الصّحراء، وهي من المرجّح نابعة من اقتفاء أثر الحيوانات أو مجموعات بشريّة حين تنقّلها (انظر نفس المصدر تحت لفظة «قيافة»)؛ انظر كذلك في نفس المصدر مقال «كهانة» (في هذا المقال لا نرى بوضوح التّراكمات التّاريخيّة في هذا المجال، ولكن نجد فيه مع ذلك إحالات إلى الألفاظ التقنيّة العربيّة الهامّة).

(٢٦٨) لقد وُصِف محمّد بالكاهِن في سورة الحاقّة، ٤٢ ﴿وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ﴾، وسورة الطّور، ٢٩ ﴿فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ﴾؛ ويُنْعَت كذلك بأنّه «سَاحِر»، بطريقة غير مباشرة، من خلال مشهد في قصّة موسى في حضرة فرعون، سورة الذّاريات، ٣٩، ٥٢ ﴿وَقَالَ [أو «إِلَّا قَالُوا»] سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾؛ في هذين المقطعيْن نرى أنّ لفظة «ساحر» جاءت مقترنة بصورة دالّة بلفظة «مجنون»؛ في هذه الحالة فإنّ عمل الجنّ هو بكلّ تأكيد عمل سلبيّ؛ إذ هو عمل يؤذي الجماعة التي ينتمي إليها الرّجل «المجنون»، وبالخصوص إذا قام هذا الأخير بدعوة أهله وجماعته باتّباع الصّراط الذي يمشي فيه، على غرار ما كان محمّد يفعل؛ وهذه الصّفة طُبّقت عليه مباشرة فعليًّا من طرف خصومه في ١٢ آية هي كلّها في أغلب الظّن آيات مكيّة؛ واللّفظة ترد سواء بمفردها أو مقرونة بلفظة أخرى: مع لفظة «شاعر»، سورة الصافّات، ٣٦ ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾؛ مع لفظة «كاهن»، سورة الطّور، ٢٩ ﴿فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلا مَجْنُونٍ﴾؛ هناك بعض الاستعمالات -يمكن أن تكون متأخّرة نوعًا مّا- تستخدم التّورية للإشارة إلى محمّد على النّحو التالي: ﴿مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ (سورة سبأ، ٨، ٤٦؛ المؤمنون، ٢٥، ٧٠؛ الأعراف، ١٨٤)، مقاطع أخرى جاء فيها لفظ «مجنون» بمفرده: سورة التّكوير، ٢٢ ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾ (وهو على الأرجح أقدم مقطع)؛ سورة القلم ٢، ٥١؛ الدّخان، ١٤ ﴿وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ﴾ (جاء اللّفظ هنا مقترنًا بكلمة «مُعَلَّم»، هل كان ذلك من طرف الجنّ كذبًا وبهتانًا، أو من قِبَل رجال من قوم آخرين؟ المقطع يظلّ غامضًا بهذا الخصوص)؛ الحِجر، ٦.

(٢٦٩) فيما يتعلّق ببعض أنواع السّحر الشرّيرة فقد اعتبرت خاصّة من عمل النّساء؛ إذ نجد في سورة الفلق، ٤، مقطعًا يُحذّر من السّواحِر اللّاتي يَنْفُثن في عُقَد الخيط حين يَرْقِين عليها ويُسمّيهم

منهم، كلّما سنحت الفرصة، هو كلام يُفتَرض فيه أنّه يقول جزءًا من القَدَر. إلّا أنّ هذا الكلام كان من الضّروري أن يوحي لهم به كائن وسيط. يدعى هذا الكائن «شيطان» عند الشّاعر، ويمكن أن يكون «التّابع» عند الكاهن، أي «مَن يمشي في خطى غيره[٢٧٠]». كلّ هذه الكائنات كانت تنتمي إلى شعب الجنّ. وفي المجتمع القديم، الخَصْلة الأساسيّة للجنّ، والتي تعوّض قليلًا عن نقائصهم التي لا حصر لها، يبدو أنّها كانت تتمثّل في قدرتهم على الولوج إلى عالَم الغيب. ولكنّ القرآن سيحرمهم من هذا الامتياز بشيطَنَتهم إلى حدّ كبير. وبالرّغم من ذلك، فإنّ المجتمعات الإسلاميّة، سواء منها المجتمع الأصلي، أو المجتمعات التي ستتحوّل إلى الإسلام، ستمنَحُهم دورًا. حتّى وإن كان خفيًّا في الغالب الأعمّ، فإنّ هذا الدّور يبقى ذا أهميّة من درجة أولى. وبالفعل، هم الّذين سيواصلون، مع بعض الوجوه الجديدة أو المجدَّدة، مثل «الأولياء»[٢٧١]، الفضاء الرّئيسي للواسطة بين النّاس والتصوُّر الذي يعطونه لأنفسهم عن قَدَرهم ومصائرهم.

القرآن «النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ»؛ ومن ناحية أخرى نجد في حديث نبويّ أنّ امرأة يهوديّة كانت متورّطة في سحر محمّد نفسه؛ وقيل إنّ أمر السّحر لم ينكشف إلّا بعد عام؛ بخصوص هذه الحكاية عن حياة محمّد في المدينة، انظر E. Douté, *Magie et religion*, réed., 1984, Paris, éd. Maisonneuve et Geuthner, p. 89؛ تجدر الملاحظة هنا إلى أنّ أهمّ مفسّري القرآن في القرون الوسطى لا يقيمون مع ذلك علاقة بين الآية المذكورة (الفلق، ٤) وبين الحادث المفتَرض الذي وقع في المدينة، وذلك خلافًا لما يؤكّده E. Douté؛ وهذه القضيّة يوردها خصوصًا مُجَمِّعو الحديث النبوي؛ إنّ الإيمان بالسّحر وعواقبه يبدو على أيّة حال موجودًا حقيقة في القرآن؛ إنّ جذر «س/ح/ر» ومختلف اشتقاقاته يرد ٥٧ مرّة في القرآن؛ وهذا يدلّ، بدون أيّ لبس، على الإيمان بالسّحر وفي نفس الوقت على الخوف الذي كانت تثيره هذه الممارسة.

(٢٧٠) انظر أعلاه، في نهاية الفصل الرّابع، القصّة التي تتعلّق بالعرّافة التي كان على عبد المطّلب، جدّ محمّد، أن يستشيرها؛ وكيف أنّها هي بدورها راجعت تابعها من الجنّ حتّى تستطيع الإجابة عن السّؤال الذي طرحه عليها جدّ النبيّ القادم؛ فحتّى وإن لم تكن القصّة بكلّ تأكيد لا تعود إلى تلك الفترة، فإنّها تُذكّر بعادات الصّحراء وتقاليدها في هذا المجال، والتي بطبيعة الحال ظلّت حيّة في موطنها الأصلي، حتّى بعد مجيء الإسلام، انظر أعلاه، الهامش ١٤٥، وبالخصوص كتاب Jaussen؛ ولكن ليس هناك أيّ شكّ البتّة في أنّ الاعتقاد في الجنّ كان حاضرًا فعلًا في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام.

(٢٧١) هذه اللّفظة القبَليّة (حول الاستعمالات السّابقة والمعنى الأصليّ في اللغة العربيّة، انظر أعلاه، الهامشيْن ٣٥، ٩٨) ستتطوّر بصورة غريبة جدًّا في المجتمعات التي صارت مسلِمة؛ فهذه المجتمعات تُكيِّف الإسلام ليتماشى مع التصّور الذي كانت تمتلكه بخصوص «القداسة»؛

ولأسباب غامضة فإنّ اللّفظة القديمة «والي»، جمعها «أولياء» هي التي ستصبح متداولة للقيام بهذا الدّور في جزء كبير منه؛ ولهذا فإنّه سيقع إدماجها في معجم مصطلحات التصوّف الإسلامي؛ ومع ذلك، تجدر الملاحظة إلى أنّ منزلة «الوليّ» في العالم البدويّ مختلفة جدًّا؛ إذ يبدو أنّها وجدت من جديد علاقات التحالف القديمة مع ما فوق طبيعة لم يكن مرتبطًا باللّه وكان القرآن يشجبه بشدّة؛ الفارق الوحيد هو أنّ «الأولياء»، من هنا فصاعدًا، سيكونون، ولو بصورة شكليّة، خاضعين للإله القرآني؛ وفيما عدا ذلك، فإنّ الشّعائر تبدو تقريبا كما هي لم تتغيّر، انظر حول هذا الموضوع الوصف الذي خصّصه A. Jaussen، مصدر سابق، للممارسات المتعلّقة بالوليّ « wélys », pp. 294-318؛ انظر أيضًا الملاحظات التي تظلّ دائمًا صالحة التي عرضها E. Douté في كتابه *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*، بخصوص العلاقات بين كاهن ونبيّ في المجتمعات الإسلاميّة، ص ٤١٦-١٨.

٦

تجريد الجنّ من دورهم

إنّ دور الجنّ[٢٧٢] المعقّد الذي كانت تلعبه في المجتمع القديم، سيتغيّر بطبيعة الحال من خلال القرآن. يمكننا أن نلاحظ من الوهلة الأولى أنّها ستجد نفسها وقد

---

(٢٧٢) الجنّ، وهم كائنات متغيّرة الأشكال (فهي قادرة على اتّخاذ أشكال مختلفة، إنسانيّة أو حيوانيّة، كما أنّها تظلّ غير مرئيّة)، يبدون من خصائص شبه الجزيرة العربيّة، حتّى وإن كانت المجتمعات الساميّة والمتوسّطيّة المجاورة عرفت بطبيعة الحال، منذ أقدم العصور، أنواعًا متعدّدة من الأرواح الشرّيرة التي كانت تخدع النّاس وتلعب بهم والتي يمكنها أن تشترك مع الجنّ العرب، حسب طريقتها، في بعض الخصائص (القدرة على أن تتشكّل بما شاءت من الأشكال، احتجابها عن الأنظار، تنقّلها في كلّ الفضاءات، إلخ)؛ إلّا أنّنا لا نستطيع إجراء مقارنات متسرّعة مع مناطق جغرافيّة أخرى، مع إهمال دراسة الجنّ في سياقاتهم الخاصّة بهم؛ فالمقارنات مع التصوّرات التي كُيِّفت مع الإسلام، أي تلك التي جاءت بعد فترة شبه الجزيرة العربيّة، هي مقارنات خطيرة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ شخوصًا من الأرواح أو من الجنّ (غابيّة، مائيّة، إلخ) كانت حاضرة في المجتمعات التي ستُصبح مجتمعات مُسلِمة؛ وهذا لم يُعدِم أن يُقدِّم للمؤمنين الجدد لهذه المجتمعات فرصة مزج تصوّرات ذات منابع مختلفة، وذلك بمقادير من الصّعب جدًّا علينا الكشف عنها بدقّة؛ ويمكن أن نتمعّن، على سبيل المثال، في أهميّة كائنات مثل «دِيو» *dîv* (= شبح، شيطان، شرّير) في الوسط الإيراني؛ ولهذا فإنّه من الواجب علينا أن نتعاطى مع المصادر الإسلاميّة بطريقة نقديّة جدًّا؛ فهي وإن كانت بدون شكّ قد حافظت على بعض العناصر القديمة النّابعة من محيط شبه الجزيرة العربيّة إلّا أنّها تكون أيضًا قد عمدت، انطلاقًا من أوساط أخرى، إلى إجراء تحويرات وإعادة تركيبات مختلفة في نفس الوقت الذي تقوم فيه بتأويلات «إسلاميّة» جديدة؛ بخصوص موضوع الجنّ، انظر Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 1887, rééd. W. de Gruyter, 1961, Berlin, pp. 148-159؛ وأيضًا Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, 1928*, Leipzig (أطروحة دكتوراه مخصّصة لدراسة الأرواح الخيّرة والشرّيرة في القرآن)؛ وكذلك مقال «جنّ» في دائرة المعارف الإسلاميّة للباحثيْن D. B. Mac Donalds et H. Massé؛ وتظلّ الدّراسة الأحدث والأكثر أهميّة، بالرّغم من كونها ضئيلة النّقد، هي دراسة توفيق فهد، « Anges, démons et

«جُرِّدت» من جزء هامّ من دورها، وبالأخصّ في علاقتها المتواترة مع المقدّس. ومنذ ذلك الحين، سيُعهَد للنبوّة بتحمُّل هذا الدّور، أو على الأقلّ، لأشكال الوساطة المتنوّعة التي تسبق ظهورها طوال الفترة المكيّة. وهكذا يجد الجنّ أنفسَهم قد «حِيلَ بينَهم وبين خَبر السّماء». فعندما سيصعدون إلى الأعلى ويقعدون عند أبواب السّماء يستمعون ليُحدّثوا بأخبارها أصحابهم من الإنس(٢٧٣)، تترصّدهم الملائكة التي تحرس أبواب السّماء بشُهُب من نار يصيبونهم بها فيهوون إلى الأرض بأسرع ممّا صعدوا. هذا هو على الأقل التصوّر القرآني الذي نراهن على أنّ قبيلة مكّة لم تكن تشاطره بكلّ تأكيد. وهذا التصوّر يؤكّد، بصورة عكسيّة، الدّور رفيع المستوى الذي يمنحه هذا المجتمع لهذه الكائنات الخارقة التي كانت تُعتَبر بمثابة نواقِل ووسائط للغيب. إنّ البحث في القرآن عن عناصر السّرد هذه سيتمّ انطلاقًا من عبارة «شِهاب». وتقدَّم هذه الكلمة بمعنى نَيْزَك في السّور، الأعراف، ٨، ٩؛ الصّافّات، ١٠؛ الحجر، ١٨؛ وكذلك في الآية ٥ من سورة الملك، الذي يُستَخْدم كمصابيح تزيِّن السّماء الدُّنيا وكذلكِ رجومًا للشّياطين. وقد وُصف الشّيطان بأنّه

djinns en Islam », in *Génies, anges et démons* (Egypte, Babylone, Israël, Islam, Peuples altaïques, Inde, Birmanie, Asie du Sud-Est, Tibet, Chine), 1971, Paris, éd. Du Seuil, pp. 154-2013.

(٢٧٣) تقيم الآية ١١٢ من سورة الأنعام علاقة تواصل خاصّة بين الجنّ وبعض من الإنس؛ إذ يُفتَرَض أنّ الجنّ يُوحون إلى الإنس؛ حسب الآية، هذا الوحي ما هو إلّا محض افتراء: ﴿زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾؛ وقد وصفت الآية جميعَهم، المُخبِرين من «الجِنّ» والمتَلقّين من «الإِنسِ»، بأنّهم «شَيَاطِين»؛ بالإضافة إلى أنّه، عمومًا، يُشار إليهم على أنّهم أعداء اللّه؛ يمكننا بطبيعة الحال أن نفترض بأنّ خصوم محمّد وأعداءه كانوا يعتبرون هذا الوحي الذي يأتي به الجنّ هو وحي صادق لا محالة، كيف لا وهو يقول الغيب؛ نلاحظ من ناحية أخرى أنّ المصطلح المستَعمَل هو بصفة خاصّة ذو دلالة؛ إذ هو يشمل بالضّبط الألفاظ التي تُعبِّر عن علاقة الشّاعِر الذي «يُلهِمُه»، من خلال الوحي، جِنُّه الملهِم الذي كان يوصف هو أيضًا بأنّه «شيطان»؛ ولا يجب أن ننسى أنّ محمّدًا كان قد اتُّهِم من طرف قبيلته بأنّه هو نفسه «شَاعِر مجْنون»، أي يُلهِمُه شيطان كاذب (سورة الصافّات، ٣٦)، هذا في حين أنّ شعراء آخرين كان يُنظَر إليهم بكلّ وضوح على أنّهم مُلهَمون من قِبَل جنّ حَسَن الإلهام؛ انظر سورة الشّعراء، في الآيات ٢١٠ و٢٢١-٢٢٦ (لقد سبق أن لوحِظ أنّ هاتيْن المجموعتيْن من الآيات تشكّلان وحدة متماسكة)، التهجّم على الشّعراء الذين يُغوون النّاس وفي نفس الوقت على الشّياطين، المُلهِمين هم أيضًا، والذين هم أنفسهم كاذبون.

«رَجيم» في آية قديمة وهي الآية ٢٥ من سورة التّكوير: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾. ومع ذلك، فمن المشكوك فيه أن تكون صورة «الشّهاب الرّاجِم» حاضرة إذن. فقد يتعلّق الأمر بالأحرى بأحجار كانت تُلقى عادة ضدّ ما كان السكّان المحلّيون يعتقدون أنّه شرّير، وذلك على الأقلّ عندما لا يشلّ الخوف أيديهم. وقد أعيد أداء هذه الشّعيرة -أو وُجّهت وجهة أخرى ؟- بمناسبة الحجّ إلى مكّة من خلال «رمي الجمرات» في شهر ذو الحجّة.

سنجد إشارة أخرى، في مقطع من مقاطع القرآن التي تتحدّث عن الملك سليمان، تُعلِمنا بأنّ الجنّ أصبحوا من هنا فصاعدًا محرومين من النّفاذ إلى معرفة الغيب. نجد هذا في الآية ١٤ من سورة سبأ التي موضوعها موت الملك التوراتي. والقصّة تُظهِر الملك جالسًا على عرشه هامدًا لا يتحرّك، في حين كانت الجنّ مستمرّة في خدمته، كما كان قد أمرهم بذلك، وهم مكبّلون في الأغلال كالعبيد يُسامون العذاب المُهين. ولن يتيقّنوا من موت الملك، ما يعني أنّهم أصبحوا أحرارًا، إلّا عندما رأوا «دابّة الأرض»(٢٧٤) وقد أتت على «مِنسَأتِه» (وهذا اللّفظ يشير إلى العصا التي يستعملها الرّاعي لحثّ الإبل على الإسراع في السّير)، التي كان يتّكِئ عليها، فخرّ على وجهه. هذا المشهد يبدو غير مألوف في النّصوص التي تدور في المحيط البيْبلي والسّابقة على القرآن. وبالفعل، فهي لا تعرف غير القصّة العجيبة المتعلّقة بسرقة الخاتم السّحري الذي كان الملك سليمان قد نسِيَه عند واحدة

(٢٧٤) تبدو عبارة «دَابَّةُ الأَرْضِ» كاسم علَم في الآية ١٤ من سورة سبأ؛ لقد فُسِّرت غالبًا بأنّها الدّودة، قيل أيضًا إنّها الأَرَضَة [أو القادِحة وهي السّوسة تَدِبّ في الشّجر والخشب.. وجمعها قَوَادِح]؛ ويمكننا أيضًا أن نفكّر في الفأر الذي تقول التّفاسير إنّه هو الذي تسبّب في هدم سدّ مأرب، فالفئران كانت قد أخذت تنهش فيه وتأكله حتّى أنّها كانت تحرّك الحجارة الثّقيلة... إلخ، إلى أن هدَّته؛ يُشير لفظ «دابّة» عادة، في اللّغة الكلاسيكيّة، إلى الحيوان ذي الأربع قوائم أو البهيمة؛ والمعنى في القرآن، بالرّغم من أنّه يشير غالبًا إلى الأنعام، فهو يظلّ أكثر اتّساعًا وشموليّة؛ إذ يبدو أنّه يشمل كلّ حيوان مخلوق، كما نرى ذلك مثلًا في سورة لقمان، ١٠ ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ﴾؛ اسم العلَم الوارد في الآية ١٤ من سورة سبأ، نجد ما يعدله يرد مرّة ثانية ووحيدة في القرآن؛ وهو يأتي ضمن الحديث عن يوم الحساب، سورة النّمل، ٨٢ ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لا يُوقِنُونَ﴾؛ يمكن أن نتساءل ما إذا كان الامر يتعلّق هنا برَجع ضبابيّ لحيوانات سفر الرّؤيا؟

من نسائه. وعندها فقَدَ الملك الأسطوري قوّته وسلطته فخرج هائمًا على وجهه يجوب العالم، إلى أن عُثِر بأعجوبة على ذاك الخاتم بعد أنّ ظلّ سنة كاملة في بطن سمكة(٢٧٥). وكان سليمان إذا لبِسَه دانت له الشّياطين والجنّ.

هذه القصّة القرآنيّة الثّانية تذهب أبعد من التي ذكرناها آنفًا. فهي توحي، بالفعل، انطلاقًا من قصّةٍ اعتُبِرت كقصّة قديمة وواقعيّة، أنّ الجنّ لم يكونوا أبدًا يعلمون الغيب. ألم يُظْهر الجنّ في عصر سليمان عجزَهم، عندما دعت الحاجة، عن إدراك حَدَثٍ بنفس أهميّة موت الملك. إنّ الكائنات التي يجعل منها القرآن عبيدًا أو خَدَمًا لسليمان تُدعى تارة «جنّ» (سبأ، ١٢، ١٤؛ النّمل، ١٧، ٣٩)، وتارة أخرى «شياطين» (ص، ٣٧؛ الأنبياء، ٨٢؛ البقرة، ١٠٢، وهي أطول آية تمزج علاقات سليمان مع الشّياطين بالسّحر البابلي الذي يُعلّمه ملكان هاروت وماروت؛ وهذان الاسمان يتّفقان مع هُوِّيَتْن إيرانيّتيْن إيجابيَّتين؛ انظر دائرة المعارف الإسلاميّة، في هذيْن الاسميْن). ولكن يبدو بوضوح أنّ الأمر يتعلّق بنفس الصّنف من الكائنات. كلّ الاهتمام القرآني يبدو إذن منصبًّا على حقيقة أنّ اللّه هو الّذي سخّر الجنّ لخدمة سليمان. وهكذا يبدو الإله القرآني بمثابة مَن يمتلك السّلطة المُطلقة على شعب الجنّ الذي يهابه الجميع مهابة كبيرة. وبالتّالي، يفقد هؤلاء، في منظور التصوّر الجديد الذي يدشّنه القرآن، كلّ استقلاليّة وكلّ حريّة التصرّف التي

(٢٧٥) قصّة سليمان هذه موجودة في التّلمود البابلي، حسب ما يقوله D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, 1933, Paris, éd. Geuthner, pp. 120-21؛ والقرآن يبدو أنّه يلمِّح لهذه القصّة تلميحًا خفيًّا (فهو لا يستعيدها ولا يتوسّع فيها) بالقول أنّ كُرسيَّ سليمان كان قد شَغَله «جَسَدٌ» ردحًا من الزّمن (هذا «الجسد» لا يعني بطبيعة الحال أنّه هو، أي سليمان)، سورة ص، ٣٤ ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾؛ ولكنّ حادثة الخاتَم يبدو أنّها لم تكن معروفة (من قصة الشيطان الذي أخذ الخاتم، وجلس على كرسي سليمان، وطرد سليمان عن ملكه)؛ فقط نرى قبل ذلك القرآنَ يقدّم الملك وهو يَنْحَر لربّه قطيعًا من أروع الخيول: ﴿الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ﴾ (الخيل الصّافنات: أن تقوم على ثلاث، وترفع رجلًا واحدة حتى يكون طرف الحافر على الأرض، علامة على أصالتها ونُبل سلالتها)، تلك الجياد التي كان يتلهّى باستعراضها أمامه عوض أن يقضي وقته في ذِكْر ربّه وعبادته؛ إنّ الإقحامات المحلّية جليّة ضمن هذه التصرّفات في هذه النُّتَف من القصص التوراتيّة؛ وذلك من «مِنْسَأة»، التي هي عصا راعي إبل الملِك، بمثابة صولجان، إلى امتلاك أعداد غفير من الخيل، وهو أقصى أنواع التّرف، وهو الحُلْم، الذي لا يُدْرَك، والذي يُداعِب أيّ قائد عربيّ في ذلك العصر فيكون دعامة متميِّزة لتشييد شتّى أنواع الخيال.

كانوا يتمتّعون بها على الأرجح في المجتمع القَبَلي القديم. وبالفعل، هناك احتمال ضعيف أن تكون هذه الكائنات المُنفَلتة من عقالها قد خضعت يومًا مّا للقوى الخارقة المحليّة، مثل «الرّب» أو «الرّبة»، التي كانت تحتمي تحت ظلّها القبائل وتنضوي في أحلاف معها. ومن ناحية أخرى، كان الجنّ يحتلّون فضاء مغايرًا تمامًا. لم يكن فضاء الأماكن القارّة ولا الأراضي المقدّسة (الأحرام)، بل فضاء البراري المتوحّشة الذي كان البدو وأصحاب القوافل أو القبائل أثناء تنقُّلها مجبَرين، في عدّة مناسبات، على قطعها وأين يتوجّب عليهم غالبًا أن ينصبوا مخيّماتهم. إنّ مثل هذه الإثباتات لم يكن لها، في زمن ظهور القرآن، إلّا أن تُؤخَذ كمجرّد تبجُّح وعنْتَريّات عقيمة. لا شكّ أنّ التصوّر الجمعي استمرّ في اعتبار الجنّ على أنّهم هم سادة الأرض. لقد بقيت هذه النّظرة تجاههم موجودة ليس في موطِنهم الأصلي فقط بل تجاوزت حدوده بكثير داخل المجتمعات الإسلاميّة؛ وهذه النّظرة قد أضافت الرّعب الذي كان الجِن يثيرونه لدى القبائل إلى كلّ مشاعر الخوف المحليّة التي كانت مرتبطة بالأرواح الشرّيرة الأخرى، إخوَة الجنّ. فنحن نعرف أنّ «ذَبائح الجنّ» ما زالت تمارَس إلى يومنا هذا على أرض الجزيرة العربيّة، وذلك بالرّغم من تنديد علماء المسلمين لها بلا هوادة في العصور الوسطى. وقد حكى عنها مُجدَّدًا رحّالة القرن التّاسع عشر الميلادي(٢٧٦).

إنّ الطريقة التي يُخْبِر بها القرآن عن علاقات سليمان مع «الأرواح»، وقد اتّخذت هنا اسم الجنّ، التي استعبدها تطرح إشكالًا سبق أن التقيناه. وهذا الإشكال يتمثّل في الفارق واختلاف الأهداف بين المصادر البيْبليّة التي يقع تحديدها

(٢٧٦) انظر A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, pp. 318-23, 339 (النّحر بمناسبة الخيمة الجديدة)؛ ٣٤٢-٤٣ (النّحر بمناسبة البيت الجديد)؛ بخصوص شعائر السّحر المرتبطة في الغالب بالجنّ في العالم الإسلامي، وبالأخصّ في المغرب العربي، يمكن الرّجوع إلى الكتاب الذي لا غنى عنه E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (انظر حول النّحر بمناسبة تشييد بناء جديد، ص ٤٨٧-٨٨)؛ غير أنّ المؤلّف لا يتناول الفترات التّاريخيّة المتعاقبة وما طرأ على هذه الشّعائر من تطوّرات عبر الزّمن، كما أنّه لا يتعرّض للخصوصيّات الجهويّة (خارج بلدان المغرب العربي)، وهو يكتفي بالتعرّض لبعض هذه الشّعائر التي خضعت للملاحظة المباشرة من طرفه أو ما استطاع جمعه من أساطير على عين المكان.

وبين القصص التي يُعاد تركيبها وصياغتها والتي ستجد مكانا لها في النّص القرآني. فالشّغل الشّاغل للنّصوص التي تدور في فلك البيْبل ليس إبراز أنّ الرّب يمارس سلطة مطلقة على الجنّ والشياطين وأنّ هؤلاء لا دراية لهم بغَيْب القبائل. قضيّتها الكبرى كانت قبل كلّ شيء تتمثّل في تعظيم القدرة الإلهيّة التي تَهَب سليمان القوة لبناء هيكل أورشليم العظيم(٢٧٧)، ضدّ الجنّ الذين كانوا يحاولون منعه من ذلك قبل أن يستطيع اخضاعهم لإرادته. إلّا أنّنا نلاحظ أنّ هذا الهدف كان القرآن قد غضّ عنه الطّرف تمامًا. فلو سلّمنا جدلًا بأنّ هذا الهدف كان معروفًا، إلّا أنّه لم يترك أيّ أثر في المخيال القرآني. ولم تحتفظ به الذّاكرة الانتقائيّة للعقيدة التي يُراد بناؤها. لا نجد أيّ شيء في كتاب الإسلام الأكبر من شأنه أن يُذكِّر بالمدينة المقدّسة عندما يتعرّض للحديث عن سليمان. ولا يوجد أيّ تلميح إلى تشييد الهيكل الأوّل الذي خَلَف مَسْكِن [mishkan] عِبْرانِيِّي الخروج(٢٧٨). كان بإمكان هذا أن يمثّل فرصة ذهبيّة سانحة للحديث عن المدينة المقدّسة وهيكلها، في الوقت الذي لم تحظ فيه مكّة بَعْد بهذا الدّور الذي لن تناله إلّا بداية من الفترة المدنيّة. صحيح، في الفترة المكيّة، كان مصدر كلّ قدسيّة وطُهر يُربَط بالطّور الذي نزل فيه الوحي على موسى وبالبقعة المباركة من الوادي الأيمن (سور القصص، ٣٠؛ طه، ٨٠؛ مريم، ٥٢). هذا المكان المقدّس، ما كان له إذن أن يُعطّي على رؤية مقنَّعة لأورشليم وجبل الهيكل كما كان بإمكاننا أن نطرحه ربّما كفرضيّة. غير أنّ شظايا المقدَّس المبَعثَرة هنا وهناك والتي سيعيد القرآن تركيبها يبدو أنّها لم تَلتَق أبدًا فيما بينها لتُشكِّل مثل هذه الرّؤية.

يظهر أنّ الجزء الأعظم من القصص القرآنيّة بخصوص سليمان كانت تعود إلى الفترة المكيّة المتأخّرة. فقط بعض الثّيمات سيقع تناولها من جديد في المدينة. بالإضافة إلى الاهتمام الذي رُكِّز على دور الجنّ-الشّياطين في علاقتهم مع اللّه، يتمّ إبراز طابع الأفعال، السّحريّة في حدّ ذاتها، التي تُنجِزها الجنّ بأمر من اللّه وفي

(٢٧٧) انظر، D. Sidersky، مصدر سابق، ص ١١٥-١١٩.

(٢٧٨) انظر أعلاه، في نهاية الفصل الرّابع، تحفّظاتنا حول حقيقة أنّ الآية ١ من سورة الإسراء تشير إلى أورشليم «القدس».

خدمة سليمان (بناء الصّرح العظيم). ولا ينصبّ المخيال القرآني للحديث عن الهدف النهائيّ الكامن وراء هذه «الأشغال» الجبّارة، بل على التقنيَة ذاتها التي استُخْدِمت وعلى تنفيذها، وذلك سواء تعلّق الأمر بالحِدادة، أو صناعة الأواني المعدنيّة أو صُنع المجوهرات، أو طريقة البناء والهندسة المعماريّة. إنّ إتقان هذه الحِرف، بالدّرجة التي يصفها بها القرآن، كانت بالتّأكيد غريبة تمامًا عن الوسط المحلّي. فيما عدا ذلك، يبدو أنّ المستَمِعين لهذه القصص الحُبلى بالعجائب لم يكن يهمّهم كثيرًا ما إذا كان الأمر متعلّقًا بقصر أم بهيكل. وعلى أيّ حال، يبدو أنّها الفرضيّات الأولى التي احتُفِظ بها وحدها من طرف المفسّرين بسبب وضعها في علاقة مع قصّة مَلكَة سبأ. في مقطع قرآني آخر حول سليمان، يبدو أنّه متقارب زمنيًّا، يُطْلَب من ملكة سبأ أن تدخُل في طاعة مَلِك بني إسرائيل، تَدْخُل في صَرْحه الذي بَنَته له الشّياطين وشيّدته من زجاج فبدا لها كأنّه بركة ماء (سورة النّمل، ٤٤). أمّا بخصوص النّظرة لهذا الماء وللرّمز الذي يحتوي عليه، كما كان قد فُهِم، يبدو أنّ مفهوم «الالتجاج»، وهو معنى مُمْكِن، ليس هو المعنى الذي يجب تفضيله، لكن بالأحرى لون الماء، وهو اللّون الأخضر المائل إلى السّواد الّذي يدلّ عليه أيضًا الجذر «ل/ج/ج». وقد كان هذا اللّون هو اللّون المبارك للأرض ذات النّباتات الوفيرة والتي لا تفنى على الإطلاق. ومن ثمّ، كان قصر سليمان بصفاته تلك قد بدا في تصوُّر رجال الجزيرة العربيّة القاحلة على أنّه قصر شُيِّد بأكمله من «أحجار الحياة» ورُصِّف بها.

جنّ القرآن: كائنات من نار أم كائنات من هواء؟

يقول القرآن في عدّة مرّات إنّ الجنّ صُنِعوا من «نار». وهذا اللّفظ يشير في الاستعمال العادي إلى اللّهَب. ولكن، قد يكون من الضّروري إعادة النّظر في المدلولات القرآنيّة للفظة «نار». فلن يكون في مقدورنا مواصلة تصوّر كلمة «نار»، دائمًا وأبدًا، في استعمالاتها القديمة الدّالة على نار تتجسّد في اللّهب. فقد كانت هناك في الجزيرة العربيّة مصادر أخرى للحرارة الشّديدة مُروِّعة أكثر من النّار. ففي عالم القبائل العربيّة، كانت النّار، شريطة أن تكون في اللّيل، قد أُضفِيَت عليها قيم إيجابيّة. فالنّور والحرارة في اللّيل، قد يكونان نارَ القِرى، أُوقِدت لتدلّ عابري

السبيل في الصّحراء على مخيّم ومكانِ استراحة وترمز لكرم الضّيافة. كما كانت النّار أيضًا تؤدّي دورًا اجتماعيًّا في المناسبات الرّسميّة وتدعى «نار التّحالف» التي توقَد في طقوس معيّنة كحِلف اليمين[٢٧٩]. أمّا النّار في النّهار فكانت لها صورة سلبيّة، فقد كانت كناية عن الشّمس. فهذه النّار كانت تمثّل رمزيًّا حرارة الشّمس وقد بلغت ذروتها في حَمارَّة الصّيف. فما من شكّ إذن أنّه يجب أن نتساءل مجدّدًا بخصوص الاستعمالات القرآنيّة لكلمة «نار»، وبالأخصّ الدّور الذي يُعزى لها فيما يتعلّق بطبيعة الجنّ. ألم يقع اعتبارهم بالإجماع، سواء من قِبَل مفسّري القرون الوسطى المسلمين أو العلماء المعاصرين، على أنّهم «كائنات من نار». ويمكن أن نتساءل ما إذا كان هذا الوصف، عند هؤلاء وأولئك، ينطوي على حُكْم خارجَ السّياق وإسقاط ارتدادي. لدينا أسباب قويّة لكي نعتقد بأنّ الجنّ، في المحيط الأصلي لمجتمع الجزيرة القَبَلي، كان يقع تصوّرهم بكلّ تأكيد على أنّهم أشكال هوائيّة قُدَّت من «وَهْج حارق». وهذه على الأرجح إحدى الخصائص، ما بعد قرآنيّة بطبيعة الحال، التي كانت تسمح بتصوّر طبيعتهم اللّاماديّة وفي نفس الوقت طبيعتهم المتحوِّلة، إذ كان بمقدورهم، مَثَلهم في ذلك كمثل السّراب في الصّحراء، أن يتّخذوا أشكالًا متنوّعة والاختفاء فجأة بأسرع ممّا كانوا يظهرون. وفي حال تجسُّدهم، فنحن نعرف أنّ اللّغة العتيقة كانت دائمًا تصِفهم في أشكال بشريّة وحيوانيّة كانت لا تظهر إلّا بصورة خاطفة وبسرعة البرق.

جاء الحديث في القرآن عن طبيعة الجنّ في مقطعيْن رئيسيّين من سورتَي الحِجر، آية ٢٧، والرّحمن، آية ١٥. وردّة الفعل المألوفة للمترجِمين كانت مواءمة المقطَعيْن فيما بينهما لصالح فكرة «النّار» «feu» التي مثّلت، أحبّوا أم كرهوا، قاعدة مرجعيّتهم. وقع إذن بناء المعنى انطلاقًا من الآية ١٥ من سورة الرّحمن، ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾، التي تسمح بالفعل بهذا التّأويل. وقد يكون هذا

(٢٧٩) انظر في مقال «نار» في دائرة المعارف الإسلاميّة، الذي كتبه توفيق فهد، المعطيات التي تتعلّق بـ«نار الحِلْف» أو التحالُف؛ يضع هذا المقال في نفس المستوى، دون أن يحدّده بما يكفي، معطيات من صنف إثْني-تاريخي حول مختلف أنواع النّار القَبَليّة ومعطيات أسطوريّة من مختلف العصور (قرآنيّة وما بعد قرآنيّة).

ممكنًا إذا أخذنا الآية خارج السّياق، وإذا لم نأخذ بعين الاعتبار المعنى غير المؤكّد للصّفة المنقولة إلى اسم «مَارِج» الموصوف بلفظة «نار». وقد أدّى هذا الأمر إلى اعوجاج تامّ في ترجمة المقطع الثّاني المتمثّل في الآية ٢٧ من سورة الحِجر، في حين أنّ معناها لم يكن يشتمل في ذاته على أيّ عُجْمة(٢٨٠). ونحن نعتقد أنّه من الضّروري القيام بإجراء معاكس. فمعنى الآية الأولى هو الذي يجب أن يكون الحاسِم هنا والمحدِّد لها. فهو يشير بالفعل بصورة واضحة جدًّا إلى «ريح الصّحراء (السَّموم)». هذه اللّفظة بالذّات، التي لا تسمح بأيّ معنى آخر، هي التي اقترنت بالنّار. ومعنى التّعبير بأكمله لا يقبل أيّ شكّ. فعبارة «نَّارِ السَّمُومِ» تُشير إلى «الحرارة الحارقة التي تفحُّها ريح الصّحراء»، وبكلّ تأكيد في عزّ الصّيف. فالمعنى هنا هو إذن معنى استعاري. ونحن لا نرى كيف لهذه الرّيح المحدَّدة جدًّا أن تتحوّل إلى «أتّون من لهب» كما جاء في مجمَل التّرجمات التي ذكرناها، وحتّى مُفسِّرو القرون الوسطى، متعارضين في ذلك مع معنى كان معروفًا جدًّا لدى مُعجَمِيّي ذلك العصر، تبنّوا هذا الموقف النّظري(٢٨١). يمكننا، إذا اقتضى الأمر،

---

(٢٨٠) بعض التّرجمات إلى الفرنسيّة للعبارة الواردة في الآية ١٥ من سورة الرّحمن والمتعلّقة بالمادّة التي خلق اللّه منها الجنّ: ﴿مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾، والعبارة الواردة في الآية ٢٧ من سورة في نفس الموضوع: ﴿مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾:

Kasimirski (1840), LV, 15, « de feu pur sans fumée », XV, 27, « du feu de la (fournaise) ardente » ، مع تعليق « sans ; D. Masson (1958), LV, 15, « d'un feu pur » fumée » ; XV, « du feu de la fournaise ardente » ; M. Hamidullah (1959), « d'une flamme de feu sans fumée » ; XV, 27, « crée d'un feu d'une chaleur tuante » ; H. Boubakeur (1972), « un feu sans fumée » ; XV, 27, « d'un feu d'une ardeur mortelle » ; J. Berque (1990), « d'un magma de feu » ; XV, 27, « d'un feu de simoun ».

(٢٨١) من الجليّ أنّ الطّبري (ت ٩٢٣ م) في تفسيره الضّخم، جامع البيان، ج ١٤، ص ٢١، كان في حاجة إلى تصوّر لَهَب النّار الحقيقي؛ فهو يورد الرّأي السائد لأولئك الذين يتخيّلون أنّ «نَار السَّموم» هي «السَّموم التي تقتُل، فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ» [نشير إلى أنّ الطّبري يستغيث هنا بمقطع من الآية ٢٦٦ من سورة البقرة، وهي آية تتحدّث عن احتراق جنّة من نخيل وأعناب إثر تعرّضها إلى إعصار، فلا نرى هنا بوضوح الرّابط بين سياق الآيتيْن!]، مضيفًا أنّ «السَّموم» بمعنى «الحارّة التي تقتُل»؛ وهذا ما يُفسّر بالتّأكيد التعبير الذي استعمله واحد من المترجِمين الذين ذكرناهم أعلاه؛ ومع ذلك نرى أنّ كلمة «سَموم» لا تُفسَّر أبدًا في حدّ ذاتها؛ فهناك رواة آخرون، يذكرهم الطّبري في نفس المقطع، لا يُكلّفون أنفسهم عناء مثل هذه المواربات؛ فهم يذهبون مباشرة إلى أنّ معنى اللّفظة هو «لَهَب» ثم ينطلقون في سرد رواية خياليّة

الحديث عن «أتّون» للإشارة إلى الحرارة القصوى التي تشيعها هذه الرّيح، ولكن فقط على سبيل المجاز.

وفي ختام حديثنا بخصوص هذين المقطعيْن، سنجازف بتقديم شرح لكلمة «مَارِج» التي كانت أيضًا موضوع احتسابات مُذْهلة بقدر ما هي مُحرِجة من طرف علماء القرون الوسطى. وقد تبعهم المُحدَثون دون أدنى نقاش في كلّ تناقضاتهم. فالجذر م/ر/ج، في معناه الملموس وفي ارتباط أفضل على الأرجح مع وسطه المحلّي، يشير إلى تَرْكِ الدّواب (الإبل، في هذا السّياق) ترعى ذاهبة حيث شاءت (أي دون عقال) في المَرْج (في الصّحراء؛ ونحن نعرف أنّ الأمر يتعلّق بمجرّد بُقع خضراء مؤقّتة تحيطها فضاءات صخريّة قاحلة لا ينبت فيها عشب ولا شجر)، وذلك دون رقابة الرّعاة. وبفصلِه عن سياقه الأصلي، اتّخذ الجذر، بخصوص البشر، معنى سلبيًّا يمكن أن يكون قد ارتكز على التحفّظات التي كان النّاس يشعرون بها كلّما تعلّق الأمر بإطلاق العنان للقيام بعمل مّا دون أن يكون مراقَبًا من طرف الجماعة. ثمّ تطوّر المعنى نحو فكرة الخَلط، والاضطراب والالتباس وحتّى الفتنة والضّلال عن سواء السّبيل. أمّا فيما يخصّ الشّجر فإنّ «مَرِج» يعني الغصن الملتوي والمشتَبك قد التبَست شناغيبه ودخل بين غصنيْن رئيسيّيْن يعوق نموّهما.

يمكن إذن للفظة «مارج»، صفة منقولة إلى اسم، الواردة في سورة الرّحمن، آية ١٥، أن تُشير إلى أيّ شيء عاقل أو غير عاقل تلتبس عليه الأمور وهو يخرج من محيطه الأصلي تمامًا كالدوابّ تخرج من الفضاء الذي جُمِعت فيه لكي تذهب للرّعي أينما شاءت. وعندما يتعلّق الأمر بنقطه انطلاق قد تكون نارًا أو مصدر حرارة شديدة

مدهشة مفادها أنّ «هذه السَّمومُ (هي) جزءٌ مِن سبعين جزءًا مِن السَّموم التي خرجَ منها الجانُّ»؛ وقد اتّفق مجمل المترجمين مع هذا الرّأي الذي يمكننا أن نصفه بأنّه رأي لاهوتيّ، رغم مجافاته للواقع، سواء كان ذلك من ناحية السّياق أو من حيث اللّغة؛ تجدر الإشارة إلى أن لفظة «سموم» تظهر في مقطَعيْن آخريْن في القرآن يتعلّقان بالجحيم: سورة الواقعة، ٤٢، وسورة الطّور، ٢٧؛ يجب علينا إذن أن نتساءل ما إذا كان الجحيم من لهب أم من الحرارة القاتلة؛ وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار القرآن في محيطه الأصلي، فإنّنا نرجّح الفرضيّة الثّانية التي تؤكّدها، حسب رأينا، عدّة عناصر أخرى، انظر أسفله.

(كسطح الأرض، سواء كان صخريًّا أو رمليًّا، حين تُلهِبه شمس الصّيف وما ينتج عن ذلك من توهُّج وبريق)، فإنّ «مارج» قد تنطبق على الشّكل غير واضح المعالم للشّعلة الحارقة التي تنبعِث من ذلك الأتّون قبل أن تتطاير في الجوّ هائمة على وجهها متّخذة شكلًا عشوائيًّا تمامًا. من بعيد، يخالها المرء سرابًا تتغيّر أشكاله باستمرار. وهكذا نجد أنفسنا إذن وقد عدنا إلى المعنى السّابق بالضّبط. بالرّغم من ذلك، هناك بالتّأكيد مقصد سلبي في هذا الاستعمال القرآني للّفظ. فالجنّ، الذين خُلقوا من هواء حارق، يظهرون ككائنات ليس لها أشكال محدَّدة، وبمعنى آخر بمثابة مخلوقات «مشوّهة». وهذا التصوُّر يجعلها تدخل في تناقض مثير مع البشر، الذين خلقهم اللّه هم أيضًا، ولكن خُلقوا من الوهلة الأولى في «أحسن تقويم»(٢٨٢).

وبطبيعة الحال، جاء شرح مفسّري العصور الوسطى المسلمين لهذه الكلمة مغايرًا تمامًا. وهو تفسير يتأرجح بين رأيَيْن مُتضادَّيْن. الأوّل يرى أنّ الجنّ خلقوا من «الصّافي مِن لهب النّار... لا دخان فيه» (وهو رأي مجهول المصدر رواه الطَّبَرسي، توفّي حوالي ١١٥٣ م، في تفسيره مجمَع البيان، ج ٦، ص ٩٠). والثّاني يراهم قد خُلقوا من لهب «مُختَلط أحمر وأسود وأبيض» (رأي أورده نفس المفسّر عن المفسّر الأسطوري مُجاهد، مولى مكّي، يكون قد توفّي حوالي ٧٢٢ م، انظر تحت نفس الاسم، دائرة المعارف الإسلاميّة). أغلب الظنّ أنّ المفسِّرين، في هَوسِهم بتصوّر الجنّ بمثابة كائنات دُخانيّة أو مُشتَعلة بنار موقَدة، كانوا قد تلاعبوا بما كان يسمّيه مؤلِّفو المعاجم في القرون الوسطى بـ«الاشتقاق الكبير/الأكبر». وقد كان هذا الإجراء يسمح لهم بتقليب صوامت جذر مّا على أيّ وجه كان بغية البحث

(٢٨٢) سنرى لاحقًا أنّ هذا هو بالضّبط معنى لفظة «الخَلْق» التي تشير حصريًّا في البداية إلى خَلق الإنسان، كـ«نَحْت» من صلصال (من طين) أو كـ«صورة» لما سيكون عليه لاحقًا؛ وهذا «الخَلْق» الأوّل يُقدَّم على أنّه تمّ بإتقان فائق في كلّ أجزائه، البقرة، ٢٩ ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ (أي أنّ اللّه هو الذي صوَّره وعدَّل صورته، فصار بشرًا حيًّا)؛ انظر على سبيل المثال بالنّسبة للمقاطع المكيّة القديمة، سورة الانفطار، ٧ ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾؛ انظر ملاحظة A. Caquot بخصوص الشّياطين باعتبارها «كائنات غير مُكتَمَلة» مع إحالات إلى المشنة والأدب المِدراشي، في « génies, anges et démons en Israël », *Sources orientales*, tome VIII, Paris, 1971, éd. Du Seuil, p. 143.

عن سمات دلاليّة مشترَكة. هذا في حين أنّ الجذر ج/م/ر، الذي يمكن أن يتزاوج، ضمن هذه الشّروط، مع الجذر م/ر/ج، يُصوِّر تحديدًا، من خلال لفظة «جُمْرة»، اللّهب المتَّقد لنار يُراد إعادة إشعالها وكذلك الجمر المتفحِّم لنار بدأت تخمد(٢٨٣). عالم اللّغة ابن دريْد (توفّي سنة ٩٣٣ م)، وهو الوحيد على ما يبدو، نَقل في مُعجَمه «جمهرة اللّغة»، رأْيَ سَلَفه أبي عبيدة الذي ينزِّل بكلّ وضوح معنى لفظة «مارِج»، الواردة في الآية ١٥ من سورة الرّحمن، في سياق شمسيّ محض. فهو يُعرِّف معنى «مارج» بصورة معبِّرة جدًّا بما يمكن أن يتطابق مع ظاهرة انعكاس الحرارة المكثَّف: «مُتَفرِّق الشُّعاع» (الجمهرة، ج ١، ص ٤٦٦). فالتصوّر يبدو هنا يُجسِّد دخول أشعّة الشّمس فيما يُسمّى «إشعاع الانشقاق» حين تبدأ في الانحراف بعد أن تنصبّ على سطح الأرض وتحيله إلى جحيم. إنّ ظروف الحرارة القصوى هذه من طبيعتها بالتّأكيد أن تسبِّب شتّى أنواع ظواهر الهلوَسة البصريّة.

إنّ العبارتيْن القرآنيّتين اللّتين حلّلناهما للتوّ (الحِجر، آية ٢٧؛ الرّحمن، آية ١٥) ليستا بالتأكيد من نفس الفترة. قد تكون الأولى هي الأقدم. ولكنّ الكرونولوجيا لا تَهمّ كثيرًا في موضوع من هذا النّوع. بالفعل، نرى في كلتا الحالتيْن تسخير تَصوُّريْن نابعيْن من أرض الواقع. وفي مسالة كهذه، ليس بإمكان القرآن إلّا استعادة رأي مشترك في الوسط الذي كان هو موجودًا فيه. فإذا أراد القرآن أن يُؤخذَ مأخذ الجدّ فلم يكن هناك أيّ سبب لكي يُغيِّر تغييرًا جوهريًّا طبيعة الجنّ المتعارَف عليها. ومع ذلك، يمكننا أن نطرح السّؤال ما إذا كان كلّ الجنّ، في هذه المجتمعات القَبَليّة، يُنظَر إليهم بنفس الطّريقة. قد يكونون قد اعتُبروا من ذوي طبيعة جدّ مختلفة، من حيث المسكن مثلًا أو من حيث قدرتهم على ربط علاقات إيجابيّة أم لا مع البشر. ومن الصّحيح أن نفكِّر أيضًا في نوع من الجنّ الزّائرين الذين قد تكون قدرتهم على الحضور في كلّ زمان ومكان وطبيعة تنقّلهم بسرعة البرق تسمحان لهم بالتسلُّل في بعض اللّحظات داخل فضاء البشر. ويبدو أنّ بعض الشّعراء كان شياطينهم يلهمونهم

(٢٨٣) إنّني مدينة بهذه الملاحظة الصّائبة جدًّا لزميلي عبد اللّه شيخ موسى الذي أعبِّر له عن خالص شكري وامتناني.

في ساعات النّهار الأشدّ حرارة في الوقت الذي يكونون فيه تحت الظّل يأخذون قسطًا من الرّاحة في انتظار هفوت حدّة القيظ. وآخرون، أو هم أنفسهم، تزورهم شياطينهم في اللّيل لتُلهِمَهم(٢٨٤).

وهؤلاء الجنّ المخلوقون من الحرارة والهواء المشعّ هم بدون شكّ جنّ النّهار الذين كانوا يروِّعون مَن كان يلتقي بهم أو حتّى بمجرّد تحسُّس وجودهم في الفضاءات المتوحّشة التي يوجد فيها مقرّ سكناهم(٢٨٥). من بين الجنّ المألوفين، من أولئك الذين يتردّدون على بيوت النّاس ويُقيمون فيها معهم، هناك ضرب من الحيّات لا تؤذي، وكانت تُطعِمها ربّات البيوت. وحتّى حضورها كان يُتبرَّك به وكعلامة من علامات النِّعَم. وكان يُدعى «الجانّ»، أي مذكر «الجنّ». فهل كان يُنظَر إليه، هو أيضًا، ككائن خُلِق من هواء حارّ؟ ولكنّ السّؤال في الحقيقة لم يُطرَح بهذه الطّريقة. وقد يكون أنّه لم يُطرح البتّة. فحتّى وإن كان الأمر يتعلّق بسؤال يمكن أن يثيرَه المنطق التاريخي المعاصر، فليس من المؤكّد أنه كان من بين التّساؤلات التي تدخل في منطق المجتمعات العربيّة في فترة ظهور القرآن. إنّ حضور كائن

---

(٢٨٤) يبدو بالفعل أنّ الجنّ يظهر أيضًا في اللّيل، وبالخصوص في أحلك ساعاته، وقت الجَهْمة مثلًا وهي «أوّل مآخير اللّيل، أو بقيّة سوادٍ من آخره»، عندما يكفّ القوم عن السّهر حول نار مُعسكَرهم، أو كذلك في أشدّ اللّيالي حِلكة؛ فاللّيالي التي لا يكون فيها القمر ساطعًا كانت بالتّأكيد تُعتَبر من أشدّ اللّيالي خطرًا على الإنسان ويمكن أن تعرّضه لشتّى أنواع المهالك؛ في النّهار، كان من الممكن للجنّ، هذه المخلوقات من لَهيب الشّمس، أن تكون هي بالمثل مصنوعة من السّواد والظّلمات؛ أضف إلى ذلك أنّ الهواء الأسود كان هو أيضًا غير محسوس عند الإنسان ويكتنفه الغموض؛ وعلى غرار الصّحراء الحارقة، فإنّ الظُّلمَة الدّامسة التي لا يمكن الاهتداء فيها بأيّ دليل ولا مَعْلم كانت تشكّل بالنّسبة له فضاء الموت الأكيد ولهذا فهو فضاء مُحرَّم؛ بالرّغم من كلّ ذلك، فإنّ هذين العالَمَيْن، عالم الإنس وعالم الجنّ، كانا في وضعيّة تماسّ أبديّ؛ ولهذا ما كانا بإمكانهما أن يتجاهل أحدهما الآخر بصورة تامّة؛ نستطيع أن نذهب إلى حدّ القول إنّه كان لهما نقاط احتكاك دائمة (بين الجنّ وبين مختلف أصناف المُلهَمين، الذين سيندّد بهم القرآن ويطلق عليهم اسم «أَوْلِياء الشَّيْطان») أو فجائية (بين الإنس والجنّ الذين يظهرون لهم صدفة إمّا بالخير أو بالشرّ).

(٢٨٥) إنّ مجرّد سماع «صفير» دون رؤية أي بشر كان يُعتَبر مؤشّرًا على حضور الجنّ؛ فالبدو، في الصّحراء، كانوا «يسمعون أصواتًا»؛ وهو معنى لفظة «هاتِف»، أي أن تسمَعَ صوتًا ولا ترى أحدًا، الذي كان يشير أيضًا إلى تواجد الجنّ وغالبًا ما يُنبِئ بلقاء غير مرغوب فيه.

صحراوي داخل الفضاء البشري كان من الممكن أنّه اعتُبِر بمثابة حاجز يحول دون احتكاك الإنس بكائنات ظلّوا يتصوّرونها كائنات مرعِبة ومتوحّشة.

وردت عبارة «جانّ» مرّتين في سورتي القصص، آية ٣١؛ والنّمل، آية ١٠. والمقطع ضُمِّن في قصّتين تتعلّقان بالتّحوّل الذي أصاب «عصا موسى». حسب البيْبل (خروج، ٤، ٣)، الرّب هو الذي قد حوّل العصا إلى حيّة. ولكن نهاية هذه القصّة البيْبليّة لا تَرِد في القرآن. في الآية ٣٢ من سورة الشّعراء، والآية ١٠٧ من سورة الأعراف، اللّتيْن تتحدّثان عن نفس الحادثة - ولكنّهما ليستا من نفس الفترة - هناك بالفعل حديث عن «ثعبان»، دون ذِكر كلمة «جانّ». وبالمقابل، فيما يتعلّق بالاستعماليْن لكلمة «جانّ»، في السّورتيْن القصص والنّمل، يمكننا أن نطرح السّؤال عن الطّريقة التي من خلالها فُهِمت عمليّة تحوّل عصا موسى. فهل الأمر يتعلّق بمجرّد «ثعبان»، كما افترض ذلك معظم المترجمين (مع استثناء ملحوظ عند Rudi Paret؛ الذي يترجِم: «كما لو كان الأمر يتعلّق بجنّ»، *wie wenn er ein Dschinn wäre*)، أم هو «جنّ-ثعبان»، أو مجرّد «جنّ الصّحراء»، الذي هو عبارة عن كائن هوائي غير مُحَيْوَن (animalisation). يُصبِح الفهم هنا عسيرًا جدًّا. إذ لم يكن هناك، بالفعل، أيّ داعٍ للتّعرّف لا في البيْبل ولا في القرآن على الثّعبان الحامي للفضاءات الحضريّة، داخل سياق صحراوي يُستَخدَم كإطار للقصّة المتعلّقة بموسى. ومن ناحية أخرى، فإنّ لفظة «جانّ» تعني دون أيّ التباس «جنّ»، وليس «ثعبان» في واحدة من الآيتيْن اللّتين درسناهما سابقًا بخصوص طبيعة الجنّ باعتبارهم كائنات خُلِقت من نار ملتهبة، في الآية ٢٧ من سورة الحجر، وكما هي الحال أيضًا في الآية ٥٦ من سورة الرّحمن.

هناك مقاطع قرآنيّة أخرى تسبّب أيضًا إشكالًا من ناحية طبيعة الجنّ. فهل كان الجّن الذين يتحدّث عنهم القرآن في الآية ١٥٨ من سورة الصافّات، ويقول عنهم إنّ بعض المشركين جعلوا بينهم وبين اللّه «نَسَبًا»، كانوا هم أيضًا من ذوي طبيعة حارقة، لا يَطيقها البشر، والتي تعرّفنا عليها في بعض المقاطع القرآنيّة؟ صحيح أنّ اللّقاءات يُتصوَّر أنّها تحدث عامّة في الصّحراء بطريقة مفاجئة. ومن الممكن كذلك

أنّ القرآن رأى من مصلحته أن يجعل من كلّ أنواع الجنّ كائنات مروِّعة أو شيطانيّة على الأقلّ لكي يُقصيها تمامًا من عالم الإنس. وفي الآخرة سيكون مصير الجنّ كمصير الإنس الذين كذّبوا وعتوا عن أمر ربّهم فيحلّ بهم عقاب اللّه وسخطه (الأحقاف، ١٨؛ الأعراف، ٣٨، ١٧٩). ويمكننا أن نتساءل ما معنى أن يعاقَبوا بإجبارهم على العيش في الصّحراء، والصّحراء كانت هي مسكنهم ومأواهم. وكيف سيذوقون عذاب الظّمأ وحروق شمس الظّهيرة في محيط كان يمثّل بالتّحديد بيئة معيشتهم[٢٨٦]، ما لم يجدوا أنفسهم، من سخريّة القدر، قد تأنّسوا في الآيات القرآنيّة التي تتعلّق بحشرهم في الجحيم. في الواقع، يبدو أنّ الاهتمام ينصبّ كليّة على البشر الذين سَيجْبِرهم الحكم الإلهي الصادر ضدّهم، حكم لا يقبل الطّعن ولا رجعة فيه، على العيش في عالم الجنّ، في حين أنّ طبيعتهم لا تشترك مع طبيعة الجنّ في شيء. هناك مقاطع أخرى تبدو، خارج كلّ ترابط منطقي، غريبة عن كلّ هذه القصص التي تحطّ من شأن الجنّ. وفي هذه الحالة، فإنّ الحِجاج البلاغيّ هو الذي تكون له الغَلَبة فيحلّ محلّ كلّ اعتبار آخر: بعض الجنّ يُقدَّمون على أنّهم يرغبون في الإيمان بعد أن اندهشوا عند سماعهم القرآن ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا... وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ...﴾ (الجنّ، ١-١٩)؛ ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ (...) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ...﴾ (الأحقاف، ٢٩-٣٢). فإذا كان الجنّ هم أنفسهم قد تأثّروا مثل هذا التّأثّر بالقرآن وتفاعلوا معه واستجابوا له، فكيف يمكن للإنس أن يُصِرّوا على عدم الإيمان به؟

إنّ هذه الملاحظات ليس من شأنها، حسب رأينا، أن تُفنِّد أولى تحاليلنا المتعلِّقة بطبيعة الجنّ باعتبارهم كائنات حراريّة كما ورد ذلك في الآيات التي يستخدم فيها القرآن صورة «النّار»[٢٨٧]. ومع ذلك، فهي تفضي، من خلال هذه

(٢٨٦) نلاحظ هنا أنّ التصوّر القرآني يبدو أنّه فضّل عمْدًا خِيار صفة الحرارة النّهاريّة للفضاءات الخفيّة عن أعيُن الإنسان؛ أمّا الذّعر والخيالات اللّيليّة التي كانت توحي بها الظُّلمة الدّامسة فقد بقيت في الخلف تحتلّ مركزًا ثانويًّا؛ وبالمقابل، كان باستطاعة الجنّ العيش في الفضاءين.
(٢٨٧) في الواقع، لا بدّ أنّهم كانوا يُتصوَّرون في المقام الأوّل ككائنات «هوائيّة».

التّناقضات، إلى إظهار كم كان هذا الموضوع ضروريًّا وفي نفس الوقت مُحرِجًا. ومهما كان الجنّ ومهما كانت طبيعتهم فقد كان من الواجب، بالمقابل، تقديمهم في صورة الطّائعين طاعة تامّة لإله القرآن وبدون تمتّعهم بأيّة إرادة ذاتيّة. وهذا هو بالفعل الشيء الذي ركّز عليه القرآن بدَأَب ومثابرة(٢٨٨). وليس من المؤكّد أنّه نجح في ذلك كلّ النّجاح. فحتّى نبيّ الإسلام، عندما اسقرّ في المدينة، واستطاع أن يجمع بين

(٢٨٨) سنسعى للبحث بالخصوص عن المقاطع التي تندّد بالتّحالفات التي لا تُعقَد مع اللّه (انظر أعلاه، الهامش ٢٥٦)؛ اللّفظة المحليّة والقرآنيّة المرجعيّة للإشارة للتّحالف مع قوّة خارقة هي لفظة «ولاء» (بخصوص هذه اللّفظة وبعض من استعمالاتها، انظر أعلاه، الفصل الأوّل)؛ زيادة على ما قيل، يمكن أن نضيف أنّ مفهوم «القرب والدُّنو» هو مفهوم ترابي توطُّني؛ فالجذر يدلّ على الدّخول الرّمزي إلى «مُعسكَر» القوّة الحامية الخارقة للطّبيعة؛ فهو يعني إذن تقديم الولاء لها؛ فالقبيلة تعتبر نفسها في مأمَن وأمان بحكم كونها دخلت في أرض حاميها وناصرها؛ هذا المفهوم يُعبَّر عنه صراحة القرآن بخصوص مكّة، البلد الأمين (انظر أعلاه، الهامش ٢١١)؛ والقرآن لا يُجدِّد من حيث استخدام هذا المفهوم؛ فهو يُجيِّره فحسب لفائدة ربّه؛ إذن، هذا الصّنف من المعاهدة يختلف اختلافًا شديدًا مع المعاهدة بين قبيلتَيْن أو أكثر تنظمّ بينها للقيام معًا بعمل ظرفيّ؛ وبالفعل، ففي هذه الحالة تحتفظ كلّ قبيلة باستقلاليّتها وموطنها الخاصّ بها؛ فهذه المعاهدة بين القبائل تُدعى «حِلْف» أو «التّحالف بالأيْمان» (التي لا تطلق أبدًا على المعاهدة مع القوّة الخارقة للطّبيعة، إذ كما جاء في الحديث «لا حِلْف في الإسلام»، بل يقع الحديث عن «المؤاخاة» بين المسلمين)؛ جذر «ح/ل/ف» يدلّ على مفهوم «القَسَم واليمين» الذي لا يُتبادَل إلّا بين رجال القبائل، أي بين الأقران؛ القرآن يشير إلى هذا الحلف مع القوى الخارقة انطلاقًا من لفظة «وَليّ» التي وردت ٤٣ مرّة، وجمعها «أَوْلِياء» يدلّ إمّا على القوى غير المؤهَّلة، وبالأساس الأرباب والرّبّات الجاهليّة الترابيّة التي يجب الكفّ عن تقديم الولاء لها، وإمّا على البشر الذين يقدّمون لها الولاء؛ فالأمر يتعلّق في الواقع بلفظة ذات مدخل مزدوج التي يمكن أن تفيد هذا الجانب أو ذاك من طَرَفيْ التّحالف؛ هناك أيضًا بعض الاستعمالات تتعلّق كذلك بالتحالفات بين النّاس؛ إذ كان الأمر قد تعلّق بالحاجة التي تأكّدت في المدينة بخصوص القطع مع الآباء الذين رفضوا دخول الإسلام (إجمالًا هناك ٤٢ استعمالًا لكلّ هذه المعاني)؛ يمكن أن تعتقد أنّ القرآن، في بعض الآيات، يمكنه أن يُلمِّح إلى تحالف مع الجنّ مستعمِلًا في ذلك نفس المصطلح؛ وهذا التّحالف كان يُعتَبر استثنائيًّا وخطيرًا، ولكنّه مُرضٍ بنفس الدّرجة لكلّ أولئك الذين كانوا ينجحون في التّوافق مع هذه الكائنات التي لا يمكن إدراكها؛ إنّ استعمال مصطلح «ولاء» يُظهِر الطّابع الشّاذ لهذا السّلوك؛ فهو، بالفعل، كان يقود إمّا إلى الوقوع تحت حماية كائنات لم يكن بالإمكان تقاسم الموطن معها لأنّه يمثّل فضاء الموت بالنّسبة للبشر، وإمّا إلى إدخال مَن يُسمّيهم القرآن «عدوًّا» (في معنى أعداء) في عالم الإنس؛ بخصوص الجنّ الأعداء، سورة الأنعام، ١١٢ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾؛ «العدوّ» في العربيّة هو أن يتجاوز شخصٌ حَدًّا مّا، قد يكون على سبيل المثال حدّ أرضٍ قبليّة، دون أن يؤذَن له في ذلك.

القول الموحى والفعل، بقدر ما سمح له به مجتَمعُه ومنزلته بين النّاس بطبيعة الحال، وجد نفسه مضطرًّا أيضًا للتّنديد بخُصوم كان القرآن يصرِّح بأنّهم متواطِئون مع الجنّ(٢٨٩). على الأقلّ، هذا ما كان يتّهِمُهم به، وهو دليل على أنّ الاعتقاد في الجنّ ظلّ حاضرًا فيه. ويمكن مع ذلك أنّ يكون الأمر متعلّقًا بتُهْمَة مُصطَنعة، بمعنى آخر بشَيْطَنَة جداليّة ضدّ خصوم لم يستسلموا بل ظلّوا يقاومون وبالخصوص على المستوى السّياسي(٢٩٠). إنّ خطاب القرآن المدني مُوجّه لخصوم متعدّدين. ولذلك

---

(٢٨٩) في هذه المقاطع المندّدة يُدعى الجنّ عادة باسم «شياطين»، كما هو وارد في سورة البقرة، ١٤: ﴿وَإِذَا خَلَوْا (أي الّذين في قلوبهم «مرض» والّذين لا يمكنهم أن يبرؤوا منه لأنّ اللّه زادهم مرضًا فوق مرضهم هذا، الآية ١٠) إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُواْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ (أي عندما كنّا نقول إنّنا مؤمنون)﴾؛ ونجد صياغة عموميّة أكثر من نفس الصّفة في سورة الأنعام، ١١٢؛ يظهر المزج بين الجنّ والشّياطين بوضوح في الآيات الأخيرة من سورة الشّعراء، ٢١٠-٢١٢، ٢٢١-٢٢٦؛ في هذا المقطع نلاحظ بجلاء أنّ التصوّر المحلّي هو الذي يستَخدَم كمرجع وليس التّشخيص لـ «أبَالِسَة» (جمع إبليس) المصطلح الذي يكون قد وقع استيراده عن طريق السّرديّات البِيْبليّة؛ انظر أيضًا سورة الأنعام، ١١٢؛ بالنّسبة لهذين التّواترَيْن الأخيرَيْن انظر أعلاه، الهامش ٢٧٣؛ وقد ورد الحديث كذلك عن الجنّ في السّور التّالية: الملك، ٥؛ الصافّات، ٦٥؛ المؤمنون، ٩٧؛ مريم، ٦٨، ٨٣؛ الإسراء، ٢٧؛ الأعراف، ٢٧، ٣٠؛ الأنعام، ٧١، ١١٢؛ البقرة، ١٠٢؛ بخصوص الجنّ في قصص سليمان: باستعمال كلمة «شياطين»، السّور: ص، ٣٧؛ الأنبياء، ٨٢؛ البقرة، ١٠٢؛ باستعمال كلمة «جنّ»، السّورتان: سبأ، ١٢؛ النّمل، ١٧، ٣٩.

(٢٩٠) يكون هذا هو حال أولئك الذين ينعتهم القرآن بلفظة «المنافقون» الذي هو اسم سورة مخصّصة لهم في جزء كبير منها؛ انظر ملاحظات مونتغمري واط حول معنى هذه اللّفظة في كتابه *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, p. 184 (تُرجِم إلى الفرنسيّة مع حذف الهوامش العلميّة من طرف S. M. Guillemin et F. Vaudou, *Mahomet à Médine*, Paris, 1959, éd. Payot, p. 222)؛ مقال «munâfikûn» في دائرة المعارف الإسلاميّة من تحرير أ. بروكيت A. Brockett، لا يحتوي إلّا على قليل من النَّفَس النّقدي فيما يتعلّق بالجزء المخصّص للاستعمالات القرآنيّة لهذه الكلمة؛ دون أن يقدّم فرضيّات كرونولوجيّة، خلافًا لما قام به مونتغمري واط، فإنّ أ. بروكيت يقترح تأويلًا للتّعزير القرآني ضدّ خصوم محمّد القبَليّين والذين أسلموا فيجعل منهم «apostats» بالاصطلاح الكنسي، انطلاقًا من اللّفظة «مُرْتَدّ» الذي يظهر في السّورتَيْن محمّد، ٢٥ ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم﴾؛ والمائدة، ٢١، ٥٤؛ غير أنّ السّياق لا يسمح بمعنى «apostat»، أو على الأقلّ لا يدركه بنفس الإدراك؛ انظر أعلاه، المقطع بخصوص «المنافقون وابن أُبيّ أشهر المنافقين، في الفصل الثّاني؛ لا يجب أبدًا أن يغيب عن أعيننا أنّ سلطة زعيم، في سياق قَبَليّ، حتّى ولو كان هذا الزّعيم مُلْهَمًا، هي دائمًا سلطة محدودة بحكم منظومة المجتمع نفسه؛ ونحن لا نرى كيف تكون الجماعات القبليّة المدنيّة قد أفْلتَت من هذه القاعدة السوسيولوجيّة.

فهو معقّد بصفة خاصّة نظرًا لكونه يتراوح بين عدّة مستويات تذهب إلى أبعد من مجرّد الحقل العَقَدي. وهو بالإضافة إلى ذلك خطاب يتمازج باستمرار مع عدّة أنماط من الفعل. إذن، فهو مرتبط بشروط فريدة من نوعها هي في نفس الوقت تتعلّق بسياسة وإدارة القبيلة. إنّ عمليّة وضع هذا الخطاب في السّياق المدني عمليّة حسّاسة للغاية إذ يبدو أنّ القول القرآني لم يمتلك فيه أبدًا قوّة القانون بالطّريقة التي سنراها لاحقًا في المجتمعات التي اعتنقت الإسلام(٢٩١). فلم يكن أبدًا في مقدور الدّين الجديد تجاوز العقبة التي اصطدم بها إلّا بخروجه من النّسق المحلّي للتصوّرات الجمعيّة. لم يكن كافيًا التّنديد بأولئك الذين اتُّهموا بعقد حِلف مع الجنّ، هذا التّنديد الذي هو بمثابة خيانة للجماعة. ألم يُتّهم محمّد نفسه من طرف ذويه بأنّه هو أيضًا كان في علاقة مع هاته الكائنات الشّريرة(٢٩٢) التي كان يُتصوَّر بطبيعة الحال أنّها تُضِلُّ عن الصّراط المستقيم، الصّراط الذي سنّه الآباء(٢٩٣). والجدير بالملاحظة أنّه لاحقًا وعندما سيبادر القرآن بالهجوم على مستوى شيطنة

---

(٢٩١) انظر أعلاه، الهامش ١٠٤ بخصوص مفهوم «الطّاعة» في القرآن.

(٢٩٢) فيما يتعلّق بلفظة «مجنون» أو الصّيغة المكافئة لها «بِه جِنَّة»، انظر أعلاه، الهامش ٢٦٨؛ والمقاطع القرآنيّة المعنيّة بهذا هي كالتّالي: بلفظة «مجنون»، سورة التكوير، ٢٢؛ القلم، ٢، ٥١؛ الطّور، ٢٩؛ الدّخان، ١٤؛ الصافّات، ٣٦؛ الحِجر، ٦؛ بلفظة «مجنون» أطلقتها «شعوب» على أنبياء سابقين وردت في القصص القرآني من النّوع «البيْبلي»، سورة القمر، ٩ ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ (بخصوص نوح)؛ الذّاريات، ٣٩ ﴿فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ (بخصوص موسى)، ٥٢ (بخصوص أيّ «رسول» كان ﴿إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾)؛ الشّعراء، ٢٧ (بخصوص موسى)؛ انطلاقًا من التّعبير «به جِنَّة» الذي يُطلق دائمًا على محمّد، السّور: سبأ، ٨ ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ﴾، ٤٦؛ المؤمنون، ٢٥ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ﴾، ٧٠ ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ﴾؛ الأعراف، ١٨٤؛ ولفظة «جِنّة» مستعمَلة أيضًا كصيغة جمع، وعلى الأرجح ممثّلًا في اسم جمع، في السّور: النّاس، ٦ ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾؛ الصافّات، ١٥٨ ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾؛ السّجدة، ١٣ ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾؛ هود، ١١٩.

(٢٩٣) جواب قريش لمحمّد بخصوص اتّباع طريق الآباء، على سبيل المثال في سورتَي الزّخرف، ٢٢ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾، ٢٣؛ لقمان، ٢١؛ نجد كذلك نفس الضّرب من الصّياغة من خلال السّرديّات المتعلّقة بأنبياء الماضي الذين أعدّ لهم قومهم نفس الجواب، سورة يونس، ٧٨ ﴿أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾؛ البحث يجب أن يتمّ انطلاقًا من التّعبير «آبَاءَنَا».

أعدائه مستَخدمًا في ذلك شخصيّة خارجيّة مثل شخصيّة «إبليس»، فإنّه لن يكفّ بدوره عن السّعي لإضفاء طابع «الجنّ» على صورة هذه الشخصيّة.

شخصيّة إبليس

يُرجِع آرثر جيفري أصل كلمة «إبليس» المُعرَّبة (A. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 47-48)، إلى اللّفظة الإغريقيّة *diabolos* الواردة في السبعينيّة، النّسخة الإغريقيّة للبيْبل، وهي اللّفظة التي تترجِم بدورها اللّفظة العبريّة *Sâtân*، «خَصْم» أيّوب، ١، ٦، الذي سيُصبِح «الشيطان» في سفر أخبار الأيام ١، ٢١[٢٩٤]. ولكن من المشكوك فيه أنّ صلة القرابة الأوليّة بين الشّخصيّتيْن كانت معروفة في السّياق العربي. بالفعل، يرى أ. جيفري أنّ لفظة diabolos اليونانيّة وصلت إلى العربيّة عبر وسائط غير محدَّدة. ففي القرآن، تظهر شخصيّة إبليس على أنّها مرتبطة حصريًّا بقصّة خلق آدم (أو خلق «بشَر» غير مُعرَّف باسم، انظر أسفله سورتيْ ص والحِجر). وأمام هذه الخليقة المصنوعة من طين أو من تراب[٢٩٥]

(٢٩٤) حول تطوّر شخصيّة الملاك-الشّيطان الذي ذُكِر في العهد القديم والذي يمثّل جزءًا من مجْمَع «بناي آلوهيم» (أبناء اللّه)، قبل أن يصبح شخصيّة سلبيّة تُغوي البشر، انظر الدّراسة الجوهريّة A. Caquot, «Génies, anges et démons, en Israël»,, *Sources orientales*, t. VIII, Paris, pp. 131-132؛ هناك عناصر لهذه الشّخصيّة الأسطوريّة لا تزال بعد بكلّ وضوح مربوطة (من خلال وسائط وإعادة تركيبات متعدّدة ولا يمكن فكّ رموزها) بشخصيّة «إبليس» القرآنيّة، حتّى وإن أصبح دورها دورًا سلبيًّا تمامًا؛ هذا ممّا يُفسِّر تقديم إبليس ككائن يُخالط عن قرب مجمع الملائكة الذي يسمّيه القرآن «المَلأ الأعْلى»، على هيئة مَجْلس قبَليّ، سورة ص، ٦٩ (بخصوص «مَلأ»)، و٧٤ (بخصوص «إبليس»).

(٢٩٥) هناك عدّة ألفاظ مستَعمَلة في القرآن للإشارة إلى «المادّة» التي خلق منها الإنسان؛ وهي تتناقض، بشكل من الأشكال، مع آيات قرآنيّة تبدو أكثر قدمًا والتي تقول بأنّ اللّه خلق الإنسان من دم؛ انظر، عل سبيل المثال، سورة العلق، ١-٢، ثمّ «الخَلْق» بمعنى التّقدير، إذ إنّ الحِرَفي عادة قبل أن يَقطَع المادّة، من طين أو جلد أو قماش، يُقدِّرها، أي يُعِدّها للقطع، لما يريد أن يصنع منها مزادَةً أو قِرْبَةً أو خُفًّا [لسان العرب]، سورة القيامة، ٣٨ ﴿ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾؛ سنرى محاولة لإدخال شيء من التّناسق، من المفترض أن تكون في مرحلة متأخِّرة (الفترة المدنيّة)، في سورة السّجدة، ٧-٩، التي تفيدنا بأنّ اللّه بدأ بخلق الإنسان الأوّل من «طين»، ثمّ خلق «سلالته» من مجرّد «مَّاء مَّهِينٍ»، ونحن نفضّل ترجمة هذه العبارة بلفظة مجرّد «نطفة» من منيّ، وقد تُرجِمت عادة إلى الفرنسيّة بعبارة «eau vile»، وذلك بسبب المعنى المعتاد للجذر «ه/

يرفض إبليس أن يَسجُد. وعلى العكس من ذلك، نرى (الآخرين؟) «الملائكة» تسجد لآدم كما أمرهم بذلك ربُّهُم. إنّ أصل قصّة سجود الملائكة، بأمر الرّب، قد يمكن العثور عليها في الأدب من أصل يهودي والذي انتقل أيضًا فيما بعد إلى الأوساط المسيحيّة في الكتابات المقدّسة المسمّاة «أبوكريفا»، عند الكاثوليك أو «منحولة»[٢٩٦]، عند البروتستانت.

إنّ الوضعيّة التي تبدو مشتركة بين إبليس والملائكة، في مُجمَل القصص القرآنيّة التي تحكي عنها، سبّبت إشكالًا. فقد كانت موضوع شروح طويلة داخل المأثور الإسلامي، الذي بذل قصارى جهده للتّمييز بين إبليس وهذه الكائنات الماورائيّة التي ظلّت في خدمة اللّه. ومع ذلك، لا شيء يدلّ حقيقة أنّ خيار القرآن المبكّر كان باتّجاه التّمييز بينهم وبين الجنّ من حيث طبيعتهم. بالإضافة إلى هذا، إذا أخذنا في الحسبان الخلفيّات البِبْليّة لهذه القصص فإنّ «الشّيطان» الذي أصبح «إبليس» كان حقًّا فردًا من أفراد ملائكة الصّفوف الأماميّة قرب اللّه. وبعد امتناع إبليس عن السّجود، الذي اعتُبر حسب القرآن كمظهر من مظاهر الاستِكبار على اللّه وتسفيهًا لأمره وحكمته، طرده اللّه من حضرته. فطلب «الملاك» (؟) السّاقِط [المطرود من

و/ن»؛ غير أنّ فقهاء اللّغة في القرون الوسطى ليسوا على هذا الرّأي؛ إذ هم يُرجعون صفة «مَهِين» إلى الجذر «م/ه/ن» (الذي يمكن أن يكون تسمية)؛ فهم يُفسّرون كلمة «مهين» الواردة في الآية بمعنى أنّ اللّه خلق الإنسان «من ماء قليل ضعيف»؛ ويبدو أنّ الكلمة كانت تُطلَق في مصطلح الرّعاة (رعاة الإبل والغنم) على الفحل «العَقيم» الذي «لا يُلقَح من مائه» (لسان العرب، في جذر «مهن»)؛ فنكون بذلك أمام مفارقة تشهد على قدرة اللّه على التّخصيب من أصغر كميّة من المنيّ.

(٢٩٦) قد يكون من الممكن تقريب القصّة القرآنيّة بالتّحديد من المقاطع التي يتضمّنها سفر «حكمة سليمان» وفي «حياة آدم وحوّاء». انظر، A. Caquot, «Génies, anges et démons, en Israël», *Sources orientales*, t. VIII, Paris, pp. 144-145؛ وكـــذلـــك H. Speyer, *Biblischen Erzhlungen*, pp. 57-58 (ترجمة لمقتطف من «حياة آدم»)؛ هذا الأخير يحدّد للأسطورة القرآنيّة أصلًا مسيحيًّا بصورة حصريّة جدًّا تبدو لنا متعسّفة؛ إذ إنّ الوسائط بين القرآن وهذه النّصوص التي يُفتَرض أنّها من أواخر القرن الأوّل قبل الميلاد أو في أولى بدايات القرن الذي يليه هي وسائط بطبيعة الحال نجهلها تمام الجهل؛ القصص الأصليّة موجودة في كتاب E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten testaments*, 2 vol. Tübengen, 1900-1921.

السّماء] من ربّه أن يُمهِلَه إلى يوم الحساب حتّى يتسنّى له أن يلعب دور المُوسوِس للنّاس في الأرض يصدُّهم عن الصّراط المستقيم. فتقبَّل منه ربّه ذلك. وهذه الحريّة لإغواء البشر التي أُعطِيت له تأخذ هنا طابع تحدٍّ أقصى.

بالفعل، يُقدَّم إبليس على أنّه يتعامل مع اللّه تقريبًا كندٍّ لندّه. يمكن أن نقرأ مثلًا في سورة الإسراء، الآية ٦٤، الطّلب التّالي الذي يوجّهه اللّه لإبليس: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾، بعبارة أخرى: استَخدِم كلّ الإمكانيات الهائلة التي تحت تصرُّفك لكي تُغْوِيهم. ثمّ يضيف اللّه قائلًا لإبليس أنّه مهما فعل فـ: ﴿إِنَّ عِبَادِي (أي عباده المؤمنين حتّى وإن كانوا أقليّة) لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (الآية ٦٥). ومع ذلك، نرى أنّ شخصيّة الشيطان تُقدَّم هنا بصورة مذهلة بشكل خاصّ. فهو يتمتّع بعدد كبير من الخيْل، وهي وسيلة الهجوم التي يحلم بها رجال القبائل. فقد كان الأقوياء من بينهم لا يمتلكون إلّا بعض الأفراس. وبالإضافة إلى ذلك، كان مُعسكر إبليس يعجّ بالمقاتلين. فالرّجال الكُثر تعني قبل كلّ شيء كثرة الأبناء، وكان هذا هو الهاجس الآخر المتواتر للجماعات القبَليّة. ونجد لهذا عدّة أصداء في القرآن عندما يحذِّر العباد بأنّه مهما كان عدد أبنائهم («أولاد» أو «بَنُون» هما تعبيران يقترنان في الغالب بالإبل «أموالكم»)، فلن يشفع لهم ذلك يوم القيامة إذا لم يكونوا من أنصار اللّه (المواضع الرئيسيّة المتعلّقة بعدد الأبناء الذين كانوا يُعدُّون ولا شكّ كمُقاتِلين مُحتَمَلين: المُمتحِنة، الآية ٣؛ المجادلة، الآية ١٧؛ الحديد، الآية ٢٠؛ سبأ، الآية ٣٥ (من خلال صياغة عكسيّة)؛ الشّعراء، الآية ٨٨؛ الإسراء، الآية ٦٤؛ التّوبة، الآيات ٥٥، ٦٩، ٨٥؛ الأنفال، الآية ٢٨؛ آل عمران، الآيتان ١٠، ١١٦). إنّنا نعلَم أنّ هناك، في فضاءات ثقافيّة أخرى غير فضاء ثقافة الجزيرة العربيّة، أوصافًا مُغالية لفعل «فيالق الشّيطان». ولكن يجب أن نتحاشى التّفكير في وجود اقتراض مّا أو تأثير مباشر. فحتّى وإن كان من الممكن أنّ بعض النُّتَف القصصيّة قد شحذت المخيال القرآني، فإنّ القرآن جسّد هذه التصوّرات أوّلًا وقبل كلّ شيء في لغة وسطه الأصلي. والتصوّر المحلّي للجنّ كان في هذا الشّأن كافيًا جدًّا لتغذيّة المخيال القرآني، إذ كانت تغصّ بهم كلّ الأماكن الخالية من البشر، فضلًا عن عمليّات التسلّل المزعومة التي كانوا يقومون بها في الأماكن المأهولة نفسها. بالإضافة إلى

هذا، ليس من الواضح لدينا معرفة في أيّ الكائنات كان قد فكّر الذين توجّه لهم هذا الخطاب في الأوّل غير تلك الكائنات المحليّة السلبيّة أو القابلة لكي تصير سلبيّة.

في حالة أخرى أقلّ تواترًا، نجد أنّ اللّه هو الذي يحذِّر النّاس (أو آدم بمفرده) من مَكْر إبليس وعدائه تجاههم. فهو يُقدَّم على أنّه «العدوّ» المُبين الذي يجب ألّا «يُعاهدوه» ولا يتّخذوه «وليًّا» مهما كانت الإغراءات التي يعرضها عليهم. وفي مجال آخر، وحسب إلزامات أخرى للتصوّر، قد يكون هذا الدّور متطابقًا أكثر مع عمل «شيطان» العهد القديم. غير أنّ إلزام «الولاء» يظلّ فيما يختصّ به تحديدًا إلزامًا محليًّا. فهو يدخل مباشرة ضمن التّآلف القَبَلي. فلا يمكن على الإطلاق إقامة حوار بين اللّه والبشر. فالأمر يتعلّق دائمًا بمخاطبَة. ولا توجد أيّة إمكانيّة لتبادل أيّ كلام وذلك لأنّ شروط التّساوي بين الطّرفين غير مستوفاة أبدًا. ومع ذلك، سنتذكّر أنّه، في مرحلة يُحتَمل أن تكون من مراحل الوحي السابقةِ، كان الملوك الطّغاة قد قُدِّموا أيضًا على أنّهم شخصيّات تتحدّى اللّه. وهي بالخصوص حالة فرعون الواردة في قصص القرآن الموسَويّة. إلّا أنّ فرعون، على العكس من إبليس، لم يكن أبدًا قادرًا على أن يتطاوَل على اللّه. فلم يكن فرعون يتحاور إلّا مع أعوانه (مثلًا، السّورتان غافر، الآية ٣٦؛ القصص، الآية ٣٨). هذا لأنّ القطيعة بين الطّبيعة وما فوق الطّبيعة التي سبق أن أكّدنا عليها تتطلّب دائما وجود وساطة.

فمنذ تلك اللّحظة، حينما أطرِد إبليس من جوار اللّه وفقد بذلك مكانته (الملائكيّة؟) السّابقة، اختفى اسمه من السّرد القرآني. واسم «الشّيطان»، وهو اسم مُشَخْصَن بطريقة مّا، هو الذي يأخذ مكانه. حينئذ، يأمر اللّه النّاسَ بشكل دائم على أن يَحذروا «الشّيطان» (بمدلول اسم عَلَم) أو «الشّياطين» (بمدلول اسم جنس مشترك). بالتّأكيد، هذا التّحويل في التّسمية هو على الأرجح ليس خاليًا من الدّلالة. فحتّى وإن كان بإمكاننا أن نجد بعض التّوازيات في السّرديّات البيْبليّة تتعلّق بالملائكة السّاقِطين (مثلًا، رؤيا، ١٢، ٧-٩؛ ولكن من غير المؤكّد أن هذه القصص كانت معروفة)، إلّا أنّ البواعث المحليّة تظلّ بدون شكّ جوهريّة بالأساس. وبالفعل، يكون من المحتَمل أنّ الخطاب القرآني استطاع هكذا التّواصل

من جديد مع شخصيّات محيطه المحليّة. نحن نعرف أنّ الجنّ كانوا يُدعوْن «شياطين» في سياقات متنوّعة لم تكن كلّها سلبيّة. فقد كان لهم دور المُلهِم الإيجابي لدى أصناف مختلفة من المُلهَمين. فالشّعراء بصفة خاصّة كانوا يقيمون مع هذه الكائنات الخارقة للطّبيعة علاقة يمكن أن نقول عنها إنّها علاقة «ولاء». وهذا هو بدون شكّ ما يريد القرآن أن يزيله مهما كان الثّمن من المعتَقد والتصوّر الجمعِيَّين.

يرد اسم إبليس في مقاطع قرآنيّة متفاوتة الطّول تتوزّع في تسع سُور مختلفة. غالبًا ما يتعلّق الأمر فيها بقصّة مرتبطة بشخصيّة الإنسان الأوّل (يُذكَر باسمه «آدم» أم لا). يبدو أنّ هدف هذه القصص، في كلّ الأحوال، هو إبراز القطيعة التي لا رجعة فيها لهذا الجنّ-الملاك؟ مع اللّه، وبالتّالي تنجرّ عواقب وخيمة إذا ما سوّلت لبعض النّاس أنفسهم واتّخذوه وليًّا من دون اللّه. وعلى النّقيض، اللّه هو بطبيعة الحال الذي يُقدَّم على أنّه «وليّ» الإنسان ولا غير سواه. إنّ عدائيّة إبليس تجاه الإنسان يقع تقديمها على أنّها عداء أبدي من حيث إنّها مبنيّة على القطيعة النهائيّة مع اللّه. فإبليس هو عدوّ اللّه قبل أن يكون عدوّ الإنسان. إلّا أنّ البشر بحاجة إلى ولاء كانوا ينتظرونه. فحتّى يكون لهم وجود داخل عالم القبائل، كان يتوجَّب عليهم، مهما كانت الظّروف، الدّخول في علاقة اتّصال وولاء مع قوّة خارقة للطّبيعة. ولن يستطيعوا إذن، ضمن الشّروط التي يصفها القرآن، عقد هذا الولاء مع شخصيّة إبليس التي يبدو أنّ «الشيطان» كان يمثّل وجهها السّلبي، تلك الشّخصيّة التي نُصِّب بمقتضاها على أنّه «الغاوي» الذي يَكيد للنّاس. ومع هذا، يمكن أنّ نذهب إلى حدّ التّساؤل ما إذا كان هذا التّغيير في الاسم، في القرآن، يمثّل مسارًا مشابها لشيطنة «لوسيفر»، الذي كان هو أيضًا في البدء ملاكًا من نور مرصودًا لخدمة اللّه. ونحن تعترضنا أحيانًا جدالات حول غموض هذه الشّخصيّة الشيطانيّة وغموض طبيعتها في المأثور الإسلامي: فقد قيل إنّ بعض المتصوّفة كانوا يعتبرون إبليس أكبر الموحِّدين اضطُرَّ للعصيان لكي يظلّ وفيًّا لإيمانه (انظر المقال: «Iblîs», A. J. Wensink et L. Gardet, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*).

المقاطع القرآنيّة بخصوص إبليس

- سورة ص: مقطع من ١٤ آية قصيرة (٧١-٨٥)؛ الآيات ٧١-٧٨ فيها تبرير لرفض إبليس السّجود إذ يقول إنّه خُلِق من «نار» (ونحن نفهم «نار» بمعنى «لَهب النّار»؛ وهي المادّة التي صُنِع منها الجنّ)؛ من الجدير بالملاحظة أنّ الخليقة التي صُنعَت من «طين» لا تحمل اسم آدم؛ قيل عنها فقط إنّها «بشر»؛ في الآيات ٧٩-٨٥، نُصِّب إبليس بمثابة الغاوي للبشر إلى يوم يُبعثون، وذلك في إطار حوار مع اللّه.

- سورة سبأ: مقطع من آيتيْن (٢٠-٢١)؛ وهو يتحدّث فقط عن إبليس بصفته غاويًا للبشر مع التّذكير بتنصيبه بهذه الصّفة؛ هذا المقطع هو عالة إذن على مقاطع قرآنيّة أخرى سابقة تتحدّث في هذا الموضوع.

- سورة الشّعراء: آية قصيرة واحدة، ٩٥، تندرج في قصّة إبراهيم وشعب أبيه الذين يعبدون الأصنام (الآيات ٦٩-١٠٤)، التي تقول ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ، وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾؛ أي أنّ مَن يحارب مع إبليس، هؤلاء الجُنود، مآله جهنّم؛ وهذه هي المرّة الوحيدة التي ترد فيها هذه الكلمة «جنود»، وهي من أصل إيراني، في علاقة مع إبليس. وهي تُستعمل بالإضافة إلى ذلك للإشارة إلى الجيوش التي هي سواء كانت جيوشَ طُغاة الأرض مثل فرعون (القصص، ٣٩-٤٠)، أو جيوشَ الملوك العادلين مثل سليمان (النّمل، ١٧-١٨)، أو جنودًا سماويّة تُعين المؤمنين على النّصر، أو «جنود اللّه» (الفتح، ٤-٧؛ الأحزاب، ٩؛ التّوبة، ٢٦-٤٠)؛ كما نجد أيضا صيغة جمع الكثرة «جُنْد» في نفس المعنى، مثلًا في سورة الصّافّات، الآية ١٧٣؛ لفظة جنود وردت ٢٢ مرّة، وجُنْد ٧ مرّات؛ نلاحظ من جهة أخرى أنّ الأمر يتعلّق بالمقطع الوحيد الذي يرد فيه اسم إبليس دون أن يكون في علاقة مع مشهد عصيانه أمر اللّه أو في دور الشّيطان الغاوي؛ في العادة، كان من المفروض في هذا السّياق أن ننتظر كلمة «شيطان»، بمفهوم اسم عَلَم، كما سنرى ذلك في مقاطع أخرى.

- سورة طه: مقطع من ١٢ آية (١١٥-١٢٧)؛ الآية ١١٦ مُخصَّصة لرفض إبليس السّجود أمام آدم (قارِن مع سورة ص التي لا يُذكَر فيها اسم آدم)؛ ولكن الأمر يتعلّق هنا بمجرّد تذكير «وَإِذْ قُلْنا»، أفعال إبليس لا تحظى بأيّ توسُّع؛ ودوره كغاوٍ أُشير إليه ضمن خطاب يُوجّهه اللّه لآدم ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ﴾؛ ولكنّ الموضوع الحقيقي لهذا المقطع هو آدم الذي يُذكر باسْمِه في الآية التقديميّة، ١١٥ ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ﴾؛ يُذكِّر اللّه هنا بأنّ آدم ضَعُف عزمه ولم يُصابِر على الوفاء للّه بعهده، ولا على حِفظ ما عُهِد إليه؛ بقيّة المقطع -خارج الآية ١١٦ التي تُذكِّر بخطيئة إبليس- إلى غاية الآية ١٢٦ كلُّه مُخصَّص لنكبته وما أصابه فيها من بلاء وشقاء؛ وبما أنّ آدم عصى ربّه عن

غير قصد واتّبع ما أغواه به الشّيطان (استعمال اسم علَم)، فقد وقع طرده من الجنّة، ويبدو أنّ هذه الجنّة مماثلة لجنّة المستَقبل، يأمر اللّه آدمَ أن يَهبط منها هو وزوجه التي لا يُسمِّيها القرآن، آية ١٢٣ ﴿اهبِطا منها﴾؛ أهميّة هذا المقطع تكمُن في أنّ مَن أغوى آدم يُذكَر اسمه «الشّيطان»، الآية ١٢٠ ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ﴾ (بوظيفة اسم علم)؛ مقاطع قرآنيّة أخرى يبدو أنّها تُظهر تماثلًا بين شخصيّة «الشّيطان» هذه وشخصيّة «إبليس»؛ وهو على كلّ حال الرّأي الذي سيتمسّك به مجمل المأثور الإسلامي؛ فسيبذل قصارى جهده ليشرح كيف أنّ إبليس، بعدما أُطْرد من الجنّة، سيتحايل رغم كلّ شيء لكي يعود إليها [فقد طلب من الحيّة أن تُدْخله في فمها حتّى يدخل على آدم بعد أن رفض خزَنة الجنّة السّماح له بالدّخول] ويُصبح الشّيطان الذي يُغوي آدم (الطّبري، تاريخ، ج ١، ص ٧٩؛ وحسب سيدرسكي، نفس المصدر، ص ١٥، يمكن العثور على أصل هذه القصّة في أدِب الأناجيل المنحولة المسيحيّة)؛ والقرآن لا يتناول على الإطلاق نقطة «عودة إبليس إلى الجنّة» حيث يوجد آدم؛ فهو يبدأ من الجديد القصّة في الوقت الذي سيبدأ إبليس، تحت اسم «الشّيطان»، في لعب دور الحيّة البيْبليّة الواردة في سفر التّكوين (٣، ١).

- سورة الكهف: آية واحدة، (٥٠)؛ وهو المقطع الشّهير الذي قيل فيه إنّ إبليس «كان مِنَ الجِنّ» الشّيء الذي أثار تفاسير وتخمينات متعدِّدة؛ فبعد تلميح خاطف لرفضه السّجود لآدم، تقع مناشدة النّاس عدم اتّخاذ إبليس وذُرِّيته «أولياءَ» من دون اللّه لأنّهم «عَدُوٌّ» لهم؛ في هذه الآية، يبدو إذن أنّ رابط قرابة مّا أُقيم بين إبليس وجنّ كلّ الأزمنة (فليسوا هم إذن «الجنّ البيْبليّين»، الذين هم بدورهم من أصول مختلفة، مَن سنراهم يلعبون هذا الدّور)؛ يظهر إذن أنّ الشّخصيّة الشيطانيّة من أصل أجنبي التقت بالشّخصيّات المحليّة، وامتثَلت لمنطقها وتقمّصت كلّ الشّرور ومظاهر الرّعب التي كان مجرّد حضورها المزعوم يثيرها داخل عالم القبائل.

- سورة الإسراء: مقطع من أربع آيات (٦١-٦٥)؛ خُصِّصت الآية ٦١ لرفض إبليس السّجود لآدم؛ الآيات من ٦٢ إلى ٦٥ تتحدّث عن دور إبليس في غواية البشر، وهو دور يُقدَّم من خلال حوار بين إبليس واللّه (أنظر أعلاه، الآية ٦٤ المتعلّقة بخيْل ورجال إبليس؛ ونفس هذه الآية ٦٤ تُطابِق بين عمل إبليس وعمل الشّيطان (اسم علم)؛ يتعلّق الأمر بواحد من المقاطع حيث نرى هويّة الشّخصيَّتيْن لا تحتمل أيّ شكّ؛ إذ يبدو أنّ إبليس والشّيطان كانا قد اعتُبرا بمثابة نفس الشّخص: ﴿وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾؛ تُقدَّم الكائن الشيطاني على أنّه قادر في نفس الوقت على مهاجمة البشر، من خلال نظرة ذات طبيعة رؤيَويّة، ولكن أيضًا قادر على التّصالح معهم من خلال «مُشارَكَتهم» في «أموالهم» (تجارة القوافل، أو «عدد رؤوس قطعان المواشي»؟)، وكذلك [يُعزِّز] قدرتهم

على الإنجاب-عدد الأولاد؛ فهل يتعلّق الأمر بتصوُّر محليّ أم بتحويل حدث من خلال صورة البيْبل للرّب الذي يَهَب الأولاد؟
- سورة الحِجر: مقطع من ١٥ آية قصيرة (٢٨-٤٣)؛ الآيات من ٢٨ إلى ٣٤ تتحدّث عن رفض إبليس السّجود أمام «بَشَر» (لا يرد اسم آدم هنا، ولذلك يمكن تقريب هذا المقطع من سورة ص، الآية ٧١)؛ وهذا البشر خُلق ﴿مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الآية ٢٨)؛ لم تعد المادّة التي خُلق منها الإنسان هي «الطّين» (كمادّة بناء مثل تلك التي اسْتُعمِلت في بناء «صَرْح» فرعون، وفي نفس الوقت المادّة التي استُخدِمت في صُنع الكائنات الحيّة كالإنسان أو الطّير، ترد كلمة «طين» ١٢ مرّة)؛ إنّ المادّة التي سيُخلَق منها الإنسان (الآية ٢٨) توصف بتعبير معقّد غير واضح ممّا يُفسِّر أنّ المترجمين إلى اللّغات الأجنبيّة ترجموه بطُرق مغايرة نوعًا مّا: «صَلْصال» الذي اختَلف أهل التأويل في معناه قيل إنّه الطّين الذي يُصنَع منه الفخّار «فإذا نقَرتَه صلَّ فسمِعتَ له صلْصلة»؛ «الحمأ» قيل إنّه يعني الطّين المُنْتن الذي يُستَخرج من قعر البئر عند تنظيفه؛ «مسنون» الذي يُوصَف به الحمأ قد يعني سواء «االأملَس الصَّقيل»، أو الطّين الذي تغيَر بحكم «صناعته»؛ فيكون الإنسان قد خُلِق من «طين نَتِن مصنوع كما يفعل الخزّاف»؟؛ هذا التّعريف قدّمه اللّه كما قدّمه أيضًا إبليس الذي يُعيد الكلام الإلهي (نجد نفس العبارة في سور الحِجر، ٢٦، ٢٧؛ سورة الرّحمن، ١٤؛ تُضيف أنّ الإنسان خُلق ﴿مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾). الآيات ٣٥-٤٢ تتناول دور إبليس كشيطان غاوٍ في إطار حوار مع اللّه والذي يمكن أن نقرِّبه في جزء منه من القصّة المماثلة في سورة ص، ونجده أحيانًا يُعاد حرفيًّا؛ يجب بالتأكيد أن نطرح السّؤال ما إذا كان الوحي هو الذي يُعيد نفسه هنا أم أنّ المصحف القرآني المداوَل هو الذي أعاد نَسْخ جزء من قصّة كانت معروفة سابقًا؛ ولكن الصّعوبة تكمن في محاولة العثور على نقطة انطلاق، في ظلّ انعدام قصّة أوّليّة مُفترَضة.
- سورة الأعراف: مقطع يتكوّن من ١٧ آية (١١-٢٨)؛ الآيات ١١-١٣ خُصِّصت للحديث عن رفض إبليس السّجود أمام آدم وهبوطه من السّماء؛ يصرّح إبليس أنّه خُلق من «نار»، في حين أنّ آدم خُلق من «طين»، انظر أعلاه الإفادات حول هذين اللّفظيْن؛ المقطع ١٤-١٨ يصف (في إطار حوار مع اللّه) تنصيب إبليس كشيطان يُغوي [الوَسْواس] العباد وإمهاله إلى يوم البعث والحساب (فهو سيقعد لهم يُغويهم ويصدّهم عن صراط اللّه المستقيم بلا كلل أو ملل؛ فهو يصرخ في الآية ١٧: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ﴾، وهذه صيغة أخرى أيضًا من صيغ المبالغة والغلوّ يمكن مقارنتها بما جاء في الآية ٦٤ من سورة الإسراء)؛ الآيات ١٩-٢٦ تركِّز على ارتكاب آدم الخطيئة ثمّ «هبوطه» من الجنّة حيث كان يسكن مع زَوْجه؛ فقد غرّه الشّيطان

وفتّنه (يختفي اسم إبليس تمامًا)؛ الآيتان ٢٧-٢٨ هما نداء ونُصْح لـ«بَنِي آدَمَ»؛ وإذا ما واصلوا اتّباع طريق آبائهم فذلك يُعَدّ «فِتْنة» الشّيطان، أي يَصْرفهم عن الدّين؛ الآية ٢٧ تنتهي بجعل الّذين لا يؤمِنون (بالوحي الذي نزل على محمّد) أوْلِياءَ للشّياطين. إنّ هذا المقطع، وهو يُجسِّم القطيعة بين الاسميْن «إبليس» و«الشّيطان»، التي أُشير إليها سابقًا، يبدو خاصيّة تميِّز تصوُّرًا يستخدِم نُتَفًا من قصّة من أصل بيْبلي أو شبه بيْبلي لكي تتوصّل إلى أن تُماهي بين الكائنات السّلبيّة المستَورَدة والشّياطين، أي الجنّ المحليّين الذين كانوا يُروِّعون رجال القبائل ويقضّون مضاجعهم، ولكن في نفس الوقت كانوا أحيانا يستطيعون مدّ يد العون لهم. غير أنّ هذا الاحتمال الثّاني كان يرفضه القرآن رفضًا باتًّا في كلّ مرّة يمكن أن يكون فيها مُمكِنًا.

- سورة البقرة: مقطع يتكوّن من ٩ آيات، أحيانًا تكون طويلة (٣٠-٣٩)؛ هذا المقطع القرآني -في الحالة التي يوجد عليها في المصحف الحالي- يقترح ثلاث قصص متتالية. الأولى والثالثة تتركّب كلّ واحدة منهما من بعض الآيات، والثّانية تتركّب من آية واحدة (٣٤) تتعلّق برفض إبليس السّجود لآدم. وفي هذه الحالة الأخيرة، من الواضح أنّنا أمام تذكير، فالقصّة بأكملها كانت قد وردت في أماكن أخرى،انظر المقاطع أعلاه، وبالخصوص السّور ص، والحِجر (لا يوجد اسم آدم فيهما) الأعراف (حيث نجد اسم آدم مذكورًا).

أولى القصص تمتدّ من الآية ٣٠ إلى الآية ٣٣. وهذه القصّة، من حيث محتواها، هي قصّة غير مسبوقة في القرآن. فلا نعثر لها على أيّ أثر فيه حتّى ولو كان ذلك في شكل إيحائي. يُخاطب اللّه الملائكة ويُخبِرهم بأنّه يجعل ﴿فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. واللّفظ يُشير إلى مَن تُعهَد إليه وظيفة حُكْم جماعة أو أرض يقوم فيها مقام السيّد الحقيقي بعده أو يُمثِّله عند غيابه(٢٩٧). بقيّة المقطع تُظهِر أنّ الأمر يتعلّق فعلا «بالتّمكين في الأرض»،

(٢٩٧) نجد استعمالًا آخر لكلمة «خليفة»: الأمر يتعلّق بداود الذي جعله اللّه «خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ» (نفس الصّيغة التي استُعمِلت بخصوص آدم)؛ وكان المنتَظَر من هذا الخليفة أن يحكُم «بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» كما جاء ذلك في سورة ص، ٢٦؛ يجدر بنا أن نذكّر هنا بأن مَلَكَة إقامة العدل والحق هي أهمّ الخصال التي يجب أن تتوفّر عند أيّ حاكِم في المجتمع القَبَلي العربي؛ نعثر أيضًا على استعمالٍ لفعل مشتق من الجذر «خ/ل/ف» يتعلّق بهارون عندما طَلب منه أخوه موسى أن يكون خليفته في قومه إلى حين أن يرجع بعد صعوده على الجبل لملاقاة ربّه، سورة الأعراف، ١٤٢ ﴿وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (في مقطع آخر، نجد هارون فقط بمثابة «وَزِير»، وهي لفظة مُقتَرَضة من الفارسيّة *viçir* التي يمكن أنّها كانت تعني «القاضي» في اللّغة الفهلويّة، وهي المرّة الوحيدة التي ترد فيها في القرآن، سورة الفرقان، ٣٥ ﴿وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا﴾).

بدليل أنّ اللّه سيعلّم آدم ﴿الأسماءَ كلَّها﴾ ليتسنّى له السّيطرة على الأرض. في القرآن، اللّه هو الذي يبقى السيّد حتّى في تسمية الكائنات والأشياء. في حين نرى في البيْبل (خَلق، ٢، ١٩)، أنّ آدم هو مَن كان يُسمّي مخلوقات الأرض والأشياء بأسمائها. وما إن أعلن اللّه عن مشروعه بإقامة «خليفة على الأرض» حتّى صاح الملائكة معترِضين موضّحين أنّ هذا الخليفة سيَسْفك فيها الدّماء. ثمّ أضافوا قائلين، إذا كان المقصود بذلك هو عبادة اللّه، فهم وحدهم، ولا أحد غيرهم، يُسبِّحون بحمده ويُقدِّسون له. حينئذ، تقع مواجهة بينهم وبين آدم. ونرى آدم يبدو في مظهر مَن هو أهل لممارسة السّلطة في الأرض، كيف لا، وهو يعرف الأسماء كلّها (أسماء كلّ شيء). بالمقابل، نرى الملائكة عاجزين عن الإجابة عندما يسألهم اللّه. فيما بعد، وفيما يبدو بسبب جهلهم، سيُطْلَب منهم السّجود لآدم. إبليس يمتنع عن فعل ذلك، الآية ٣٤. في هذا المقطع، نلاحظ أنّ القصّة تبتعد تمامًا عن حكاية خلق الإنسان التي نجدها في كلّ المشاهد التي تتعلّق بسجود الملائكة. إنّ موضوع الخَلق يقع تجاهله هنا تجاهلًا مطلقًا. تواصل القصّة مع خطيئة آدم بإيعاز من الشّيطان (لا يُذْكر اسم إبليس مجدّدًا). يحذّر اللّه آدم من اتّباع «الشّيطان» (اسم علم) الذي سيكون «عدُوًّا» له (أي ضمنيًّا ليس «وَليًّا» له). هذا المقطع الذي لا يحتوي على أيّة إشارة لخلق آدم غريب جدًّا من أنّه، ولأوّل مرّة، يظهر آدم وهو مُقيم في الأرض وليس في الجنّة السّماويّة (الآيات ٣٠-٣٣). وبالمقابل، نرى السّرد الذي يختم المقطع (الآيات ٣٥-٣٩) يضع آدم من جديد على ركح الجنّة السّماويّة، وذلك بدون أدنى تفسير لهذا التّغيير في المكان. في المقطع الأوّل، يتراءى لنا القرآن وهو يجاري البيْبل الذي كان ينظر إلى جنّة عدْن على أنّها الجنّة «الأرضيّة». ثمّ فيما بعد، تستنسخ القصّة نفسها مستعيدة نظرتها القرآنيّة المعتادة حول غواية آدم وخطيئته في رحاب الجنّة السّماويّة. من الواضح أنّ الأمر يتعلّق هنا بمقاطع ذات كرونولوجيا إيحائيّة مختلفة جمعها المصحف معًا وذلك على الأرجح بسبب تقارب الموضوعيْن اللّذين يتعلّق كلاهما بشخصيّة آدم. هذان المقطعان المتباينان يبدو أنّهما يلبّيان أهدافًا قصصيّة قد تغيّرت. وليس هناك أفضل من هذا كدليل لإظهار كم أنّ القصص المتعلّقة بآدم هي قصص جانبيّة قياسًا بالمساق المركزي للخطاب القرآني. فالقرآن يستغلّ هذا الموضوع إلى حدّ التّضارب وتفكّك اللّحمة، لا لشيء إلّا لتوضيح الموضوع الآني لحديثه، دون أدنى اكتراث لمعرفة ما إذا كان هناك انسجام أم لا بين هذه القصص المختلفة.

ومرّة أخرى، نرى هنا أنّه لا فرْق بين إبليس والملائكة. وعدم التّفريق هذا لا يمكن أبدًا

استنتاجه من القرآن. فالملائكة، مثل الجنّ، هم قبل كلّ شيء «حاملو رسائل». غير أنّهم، خلافًا للجنّ، «رُسُل أمينة». تجدر الملاحظة، بالفعل، أنّ كلمة «مَلَك»، في العربيّة كما في سائر اللّغات السّاميّة، له بالضّبط معنى اللّفظ العربي «رسول» (الحامل لرسالة [المُفترَض] بأمانة[298]. وهذا هو الاسم الذي أُطلِق في المقام الأوّل على وسيط الوحي الذي أُنزِل على محمّد في سورة التّكوير، الآية ١٩ (وهي سورة مكيّة تبدو من السّور المبكّرة). بالفعل، في هذه السّورة يتعارض مفهوم «الرّسول» كحامل أمين للرّسالة مع مفهوم «الشّيطان» الذي يصرّح برسائل كاذبة أو رسائل يختلقها من تلقاء نفسه. فالشّيطان، بمعنى آخر الجنّ المألوف، السّاعد الأيمن للشّعراء الملهَمين الذين يريد محمّد أن يتميَّز عنهم بأيّ ثمن، لا يجلب إلّا النّحس ولا يأتي إلّا بالكذب. ولذلك يجب إقصاؤه وطرده رميًا بالحجارة فهو «رجيم»، الآية ٢٥ من سورة التّكوير. بالرّغم من هذا الاختلاف في المنزلة بين الشخصيّة الإيجابيّة لـ«الملائكة الرُّسل» والشّخصيّة السّلبيّة لـ«الشّياطين»، الذين يمكن أن نسمّيهم الجنّ المتواصلين [يتواصلون مع الغير]، فإنّ الأمر يتعلّق في كلتا الحالتين بكائنات وسيطة. في مقدورنا أن نتصوّر أنّه كان بإمكانهما الاشتراك في نفس الطّبيعة، على الأقل لكي يُجسِّما، في التصوّر الجمعي، قابليتهما للتنقّل عبر كلّ الفضاءات التي كانت تُعتَبر مُتَعذِّرة تمامًا على العباد.

سنرى، بخصوص إبليس، أنّ A. J. Wensink و L. Gardet في مقالهما في دائرة المعارف الإسلاميّة يشاطران، بالفعل، الرّأي السّائد والقائل بأنّ الكائنات الشرّيرة (ومن بينها شخصيّة إبليس) يُنظَر إليها ككائنات من «نار» (لفظ مؤنَّث)، في حين أنّ الملائكة خُلقوا من «نور». نشير إلى أنّ العالِمَيْن لا يوضّحان أنّ «نور» (لفظ مذكّر) يعني حصريًا «ضياء الكواكب ليلًا». ووجهة النّظر التي يتوسّعان فيها موجودة بالفعل. يجب فقط توضيح أنّها وجهة نظر ما بعد قرآنيّة. والدّليل على ذلك أنّ طبيعة الملائكة ليست أبدًا محدَّدة بشكل واضح جليّ في القرآن. نستطيع بكلّ سهول أن نحاول تتبُّع ظهور وجهة النّظر التّقليديّة الإسلاميّة من خلال التّفاسير القرآنيّة، والأحاديث النّبويّة والأخبار التّاريخيّة، متسائلين في نفس الوقت عن تصوُّر طبيعة

(٢٩٨) فيما يخصّ الرّسالة الرّئيسيّة للملائكة في العهد القديم، انظر أسفله، الهامش ٢٩٩؛ في المنظور القرآني، تكون الرّسائل التي يتمّ تبليغها تتحدّث بطبيعة الحال عن «الغيب»، بمعنى «المصير المنتظَر»، انظر أعلاه، الهامش ٢٦٦.

الجنّ الواردة في المصادر الأدبيّة والمُعجَميّة لأنّ القرآن يبدو أنّه لم يَقدِر بتاتًا على محوها والقضاء عليها. في جميع الأحوال، يكون من المفيد تناول هذا المشكل برمّته من جديد على قواعد مختلفة. وعلى سبيل المثال، بإمكاننا محاولة تجديد الأفكار حول الطّبيعة المتضادّة بين الجنّ والملائكة بطرح أسئلة بخصوص ما يميّز بين «نار» و«نور». يبدو أنّه من المفيد، على أيّ حال، أن نعتبر أنّ الكلمتيْن تشيران معًا إلى طبيعة هوائيّة. والتّفسير الخاطئ، بخصوص المخيال الذي قد نفترضه، قد لا يكون بالفعل كامنًا هنا فيما يتعلّق بالرّأي الذي يجعل من الملائكة كائنات من «نور». والتّمايز بين هذه الكائنات الهوائيّة يمكنه أن يُقام تمامًا انطلاقًا من أنّ الجنّ القرآنيّين المُشَيْطَنين كان يُفضَّل اعتبارهم بمثابة رُسل نهاريّة (حسب التّعبير القرآني) غير أمينة، خُلقوا - ليس من نار وهو شيء مستبْعَد - بل من شمس النّهار الحارقة. وبالعكس من ذلك، الملائكة (مَلَك، لفظ مُقتَرَض(٢٩٩))، أو الرسُل (رسول، لفظ محلّي مأخوذ بطبيعة الحال في معناه القرآني القديم الذي جاء في سورة التّكوير، الآية ١٩)، اعتُبِر الصّنفان بمثابة «رُسُل أمينة»، اخْتير لها أن تكون كائنات من «نور اللّيل»، نور كواكب الهَدْي وعذوبة الطّقس. فهذا هو النّور الذي كان يسمح للقوافل بالتّنقل. وهي التي، مجازًا، ستُستَخدَم في القرآن كرافد لانتشار القول الحقّ. ونور الهدي هذا كان قبل كلّ شيء هو نور «القمر»، لفظ مذكّر. وبالعكس، الشّمس هي لفظ مؤنّث. سنرى بالفعل الأهميّة القصوى التي يكتسيها «النّور» في القرآن كصورة

---

(٢٩٩) إنّ كلمة «mal'âk» في الكتابات البيْبليّة هي في الأصل كلمة مقترَضة لعلّها تعود إلى فترة حكم الملك داود؛ حسب A. Caquot, *Génies, anges et démons, en Israël, op. cit.*, p. 123، فإنّ الاقتراض في الواقع مصدره اللّغة الفينيقيّة (اللّفظة كانت موجودة أيضًا في الأوغاريتيّة)؛ بالمقابل، الجذر «ل/ء/ك» لم يكن موجودًا لا في العبريّة ولا في الآراميّة؛ في اللّغة العربيّة، خارج اللّفظة «ملأك» التي ستُعرّب من خلال جعلها مفردًا في صيغة «مَلَك»، فإنّ الجذر «ل/ء/ك» هو جذر ذو استعمال محدود (نجد له أيضًا صيغة قلب «ء/ل/ك»)؛ إنّ التّوضيح الهامّ جدًّا الذي قدّمه A. Caquot فحواه كالتّالي: «ملأك» الفينيقي كان رسولًا لأحد الملوك يُبلّغ عنه رسالة دون أن ينتظر ردًّا عليها، فكان يتكلّم بصيغة المتحدّث، عوضًا عن الملك نفسه، وسيكون لملائكة العهد القديم، في بداية الأمر، نفس الدّور بالضّبط «عندما يكون ربّ إسرائيل قد اتّخذ ملامح مَلِك الثّقافات الحَضَريّة...»؛ نلاحظ كذلك أنّ لفظة «رسول»، في استعمالاتها القرآنيّة القديمة، يبدو أنّها كانت تحمل معنى مماثلا من حيث طبيعة الرّسالة التي هي دائمًا في اتّجاه واحد ومبلَّغَة تبليغًا أمينًا مطلقًا.

وكواسطة للإيمان. أمّا فيما يتعلّق بجنّ اللّيالي المظلمة، خلافًا لإخوانهم جنّ النّهار ولشّخصيّة إبليس-الشّيطان المتضخِّمة التي فرضت نفسها لتمثيلهما، يكونون قد ظلّوا غير مميَّزين يسكنون الظّلمات التي لا ينفكّ القرآن يعارض بينها وبين ليل الوحي المُنير (٣٠٠).

إنّ دور إبليس، كما رأينا، هو دور محدود في السّرديّات القرآنيّة. فلم يرد فيها إلّا تسع مرّات فقط. لا واحدة منها يبدو أنّها تعود إلى أولى فترات الوحي إلى محمّد. بينما بعضها هو على الأرجح عبارة عن تكرار ويمكن أن يكون من الفترة المدنيّة. إنّ القصص التي تضع إبليس على الرّكح تجمع بين عصيانه اللّه وظهور شخصيّة الإنسان من الطّين أو من التّراب. وهذا الإنسان لم يُسمَّ آدم إلّا في آيات ليست على الأغلب أقدم الآيات. فإذا ما أردنا استحضار الكرونولوجيا البِبْليّة فإنّ خطيئة إبليس تكون إذن قد حدثت في اليوم السّادس، قبل أن يقع تنصيب الخليقة الإنسانيّة في الجنّة. وبالمناسبة، القرآن يفصل في عدّة مرّات بين القصّتيْن. ونذكّر بأنّ القرآن، ما عدا في آية متأخِّرة، يبدو أنّه يعتبر الجنّة على أنّها فضاء سماوي وليس أرضيًّا، وهذا خاصّ به. ولكن خلافا للجنّة المقبِلة المعدَّة للأبرار والتي تحمل نفس الاسم، فإنّ وصف الفضاء السّماوي الأوّل الذي استقرّ فيه إنسان التّراب يكاد ينعدم تمامًا. فقط توجد فيه الشّجرة التي ستُستَعْمل كذريعة لنسيان آدم وخطيئته. كما لا توجد أيّ قصّة من بين هذه القصص جاءت متساوقة مع كرونولوجيا الخَلق. إذ لا حديث عن عمليّة الخَلق والأيام السّبعة التي استغرقتها إلّا في سبع آيات معزولة. وهي آيات ترد في مقاطع تبدو أنّها ذات أسلوب مكّي متأخِّر. مقطع وحيد متكوّن من بعض آيات، في سورة فُصّلت، ٩-

---

(٣٠٠) تردّدت كلمة «ظُلُمات» في القرآن ٢٣ مرّة؛ وجاءت ١١ مرّة مقترنة بكلمة «نور» في صيغة واحدة؛ وهذان الرّقمان هما نسبيًّا غير مرتفعين؛ فهما يُظهِران أنّ موضوع الرّعب اللّيلي للفضاءات المظلمة كان قد استُغلّ نسبيًّا استغلالًا قليلًا وأنّه لم يقع استعماله استعمالًا مجازيًّا إلّا بشكل ضئيل؛ أمّا لفظة «ظُلْم»، التي هي من نفس الجذر والتي تشير إلى الإجحاف والعمل الجائر، كعصيان للقوّة الخارقة للطّبيعة والمروق عن طاعتها، فهي بالمقابل متواجدة بكثرة في القرآن؛ فالإنسان «ظالِم»، ليس تجاه البشر الذي يسلّط عليهم قهره، ولكن قبل كلّ شيء ضدّ اللّه لأنّه يبحث عن التّنافس والتّصارع معه؛ فالأمر لا يتعلّق إذن بموضوع «اجتماعي».

١٢، يُقدِّم الخطوط العريضة لقصّة لن يقع تناولها من جديد في أيّ مكان آخر في القرآن(٣٠١).

(٣٠١) يجب البحث عن عناصر كرونولوجيا الخَلْق في التّطابقات القرآنيّة انطلاقًا من الرّقم «ستّة» الذي يشير (في هذه المقاطع) إلى أيّام الخَلْق السّتة، سورة الحديد، ٤ (سورة مدنيّة بالرّغم من رقمها المرتفع في المصحف) ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾؛ تنتهي الآية بالتّأكيد على العلم الكلّي للّه الذي ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾؛ سورة ق، ٣٨ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ (لفظة «لُغُوب» تدلّ، بالنّسبة للبشر وأنعامهم، الإنهاك والتّعب بعد ترحالٍ طويل في الصّحراء؛ في هذا المقطع ليس هناك أيّ ذكر لـ «العرش» الذي نجده حاضرًا في كلّ الآيات الأخرى)؛ سورة السّجدة، ٤ (نجد فيها ذكر اللّه، والأيام الستّة والعرش؛ تنتهي الآية بالتّأكيد على أنّه لا «وَلِيّ» ولا «شَفِيعَ» غيره؛ يبدو أنّ دور الشّفاعة (لدى الغيب؟) كان قد أُوكِل إلى القوى الحامية للقبائل، الارباب والرّبّات، هذا إذا صدّقنا ما جاءت به الآيات الشّيطانيّة؛ إذ يبدو أنّها كانت قد اعترفت بوضوح بهذه القدرة للقوى الحامية المحلّية مثل العُزّى (انظر سورة النّجم، ٢٠ وتفسيراتها القروسطيّة على غرار تاريخ الطّبري، ج ١، ١١٩٢-٩٦؛ نجد ملخّصًا لقصّة الطّبري عند M. Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, p. 86، وكذلك نجد المراجع التي يقدّمها R. Paret, *Kommentar*, p. 461؛ بخصوص العزّى، انظر أعلاه، الهامش ٣١)؛ سورة الفرقان، ٥٩ (اللّه، الذي يدعى هنا «الرَّحْمَنُ» يخلق العالم في ستّة أيّام ثم يستوي على العرش؛ بقيّة الآية تحثّ على التماس التّأكيد، لمن لا يزال في شكّ من أمره، من لدن «خَبِير» (أي لدى عالِم من علماء بني إسرائيل، حسب منهجيّة مَرجِعيّة مكيّة بدون منازع: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾)؛ سورة هود، ٧ (اللّه يخلق العالَم في ستّة أيّام ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾)؛ سورة يونس، ٣ (تأتي هذه الآية بعد أن يردّ اللّه على الكافرين الذين لم يصدّقوا برسالة محمّد وتعجّبوا من أن اللّه أوحى إلى «رَجُلٍ» (محمّد) من بينهم، فيؤكّد اللّه بكلّ قوّة ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ﴾ هو الذي خلق الكون في ستّة أيّام ثمّ استوى على عرشه ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾؛ ثمّ يؤكّد بعد ذلك أنّه ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ﴾؛ سورة الأعراف، ٥٤ (الله يخلق العالَم في ستّة أيّام ثمّ يستوي على عرشه يُدبِّر سير اللّيل والنّهار وكذلك النّجوم، الشّمس والقمر، تأتي هذه الآية بعد التّأكيد على عدم جدوى شفاعة شُفعاء السّوء يوم الحساب)؛ مجموعة آيات سورة فصّلت، ٩-١٢ تتموضع خارج هذا الإطار وهو بالنّهاية إطار ضعيف جدًّا من النّاحية الوصفيّة: فبعد إنكار أخير من طرف القبيلة المكيّة (قريش) التي يحاول محمّد أن يُنذِرها (الأعراف، ٢-٨)، يُذكِّر القرآن بعمل الخالِق الذي من المفروض أن يُستَخدَم كحجّة كافية للّذين لا يؤمنون؛ وهي المخطّط الحقيقي الوحيد لسرد حول «كرونولوجيا» للخلق كان فحواها كالآتي: خلق اللّه الأرض في يومَيْن وأنتم (أي الكافرون) تجرؤون على أن تجعلوا «لَهُ أَندَادًا» (جمع «ندّ» وهي لفظة قليلة الظّهور في القرآن، ٦ استعمالات كلّها مكيّة متأخّرة أو مدنيّة)؛ ثمّ جعل اللّه الأرض صالحة للعيش (رفع فوقها الجبال «رَواسِيَ»، ووفّر فيها موارد العيش «أَقْوَاتَهَا» وذلك في ظرف أربعة أيّام؛ وفي الأخير بنى السّماوات «فِي يَوْمَيْنِ»، انطلاقًا من حالة بدائيّة عبّر عنها بلفظة «دُخَانٌ»(؟)؛ باستثناء سورة فصّلت فإنّنا نرى أنّ القرآن لا يتعرّض لقصّة الخلق إلّا من خلال

إنّ الطّابع المتشظّي، بل وحتّى الهجين وغير المتجانس للثّيمة القرآنيّة للخَلق، لا شكّ فيه. يمكننا القول إنّ مسألة الخلق القرآنيّة لم تكتسب حقيقة على الإطلاق مكانة القصّة المستقلّة بذاتها. ولن ترقى إلى تلك المنزلة إلّا في عصر الشّروح والتّفاسير القرآنيّة. وهذه الأخيرة هي التي ستعيد، في صياغات وقع تكييفها مع الظّرف الجديد، المشاهد القصصيّة للخلق من أصل بيْبلي. وبالمقابل، فمهما كان تبعثر هاته الثّيمة، وهي من الواضح أنّها من أصل خارجي وتمّ تقبُّلها على أنّها كذلك - كما يشهد بذلك الرّجوع المباشر إلى «خبير» (من بني إسرائيل) كما جاء في سورة الفرقان ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾، فهي تبدو أنّها مُوظَّفة توظيفًا بحتًا في الخطاب القرآني. وبالفعل، لا يمكنها أن توجَد هنا بمحض الصّدفة. وليس في مقدورها إلّا أن تستجيب لهدَف محدَّد. والأمر ذو دلالة بوجه خاصّ يبدو معه أنّ الهدف كان جديدًا ويشكّل خطّ قطيعة داخليّة واضحة بما فيه الكفاية مع الوحيّ القرآني الذي نزل في مكّة في فترة سابقة.

فيما يخصّ القصص المتعلّقة بإبليس، وبآدم في الجنّة، أو بكرونولوجيا الخَلْق، فإنّ الثّيمة المتبادَلة بينها والمتواترة ليست ثيمة تشاركيّة مع قصّة بيْبليّة الأصل. وهي بصفتها هذه، فإنّ الحكايات المتعلّقة بالخلق تبدو بالنّهاية أنّها لم تُثِر اهتمام النّص القرآني بما يكفي. وعلى النّقيض من ذلك، نرى أنّه كلمّا تقدّم الوحي المكّي برزت مرجعيّة يمكن أن نقول عنها إنّها مهوسَة بالمآسي والعذابات المذهلة التي تنتظر أولئك الذين لن يجدوا أنفسهم بالنّهاية، في اليَوم المَوعود، موالين لإله القرآن. وقد نُسِبت لهذا الأخير كلّ الأسماء التي تعرِّف به دون أيّ التباس. فهو دائمًا «الرّب»، اسمه القديم الذي يشترك فيه مع القوى الحامية للقبائل، ومؤنّثه «ربّة»، وجمعه «أرباب». ولكنّه أيضًا هو «الرّحمن»، اسمه الذي يُقال إنّه من أصل يمَني (؟)، أو مسيحي أو يهودي (؟). وبالأخير، شيئًا فشيئًا أصبح هو «اللّه»، وهو على الأرجح تفخيم للكلمة العربيّة «إله» (جمعها، آلهة) التي تُعيِّنه أحيانًا بشكل موازٍ (انظر، على سبيل المثال، في المقاطع التي نحن ندرسها، سورة فصّلت، الآية ٦ ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ

الصّيغة النمطيّة المتمثّلة في «ستّة أيّام» و«العرش»؛ وهما صيغتان تتكرّران في آية واحدة دون أن يشكّل ذلك أبدًا قصّة بأتمّ معنى الكلمة.

إِلَهٌ وَاحِدٌ (. . .) وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾. العنصر السّامي آل/إل، المعروف في كلّ العالم السّامي منذ أقدم العصور، هو بكلّ تأكيد أصل هذا الاسم السّماوي الذي يبدو أنّه يُعيِّن في العربيّة فكرةً ضمنيّة تعني «حماية» جماعة من البشر، شَعْب أو قبيلة، رُحَّل، سكّان حاضرة أو مملَكة، وذلك حسب السّياقات التي كانت بطبيعة الحال سياقات جدّ متنوِّعة.

إنّ الولاء للإله القرآني هو بالتّأكيد حاضر منذ البداية. وهو بدون أدنى شكّ موجود فيما سنقدّمه لاحقًا على أنّه الطّبقات القرآنيّة التي هي على الأرجح الأكثر قِدَمًا: السّور «الذّاتيّة» أو السّور التي تخاطب القبيلة المكيّة. الشّريحة التي نحلّلها الآن تتّسم بأنّها تضخيم للمسار البدئي. فالولاء الأوّل يصبح فجأة حصريًّا تمامًا. فالإنكار الذي كانت القبيلة قد واجهت به فردًا من أفرادها [محمّد] كان يدّعي تلقّيه وحيًا صادقًا، وقع ردّه على من كان يُجاهِر به. فأصبحت الآن ولاءات القبيلة لما هو خارق للطّبيعة هي التي يقع نكرانها. ويتمّ نكرانها بلهجة عنيفة بأشدّ ما يكون. وعندها سيدخل الخطاب القرآني فيما نسمّيه عادة «التّوحيد». فهذا اللّفظ المشترك مع عقائد أخرى بإمكانه أن يكون مريحًا يفي بالغرض. ويمكن أن نذهب أبعد للقول بأنّه استُبيح معناه وأهدِر هدرًا مشِطًّا. إنّ الاستعمالات الموسَّعة في ميادين شتّى لهذا الصّنف من المفاهيم، التي تعتقد ثقافات وحضارات مختلفة أنّها تتقاسمه، تُنتِج عبر التّاريخ آثارًا سلبيّة للغاية. فهي تؤدّي إلى محو كلّ الخصوصيّات والسّمات الذّاتيّة التي تتعلّق بحقبة مّا، وبمجتمع مُعيَّن، وبأرض محدَّدة. . . وباختصار إلى كلّ ما يؤسِّس للفكر التّاريخي والمقاربة التّاريخيّة. وأبعد من محو الفوارق قد يتعلّق الأمر هنا بالتّطوّر ذاته للتصوّرات القرآنية التي تجد نفسها جرّاء ذلك مقنَّعة بصفة نهائيّة.

٧

الملائكة «المقرّبون»،
الأولياء «المُبعَدون»

عندما نتدبّر الوحي المُنزَّل على محمّد، فإنّنا ندرك أنّ هذا الوحي في لحظاته الأوليّة، يُقدَّم وبصفة كبيرة على أنّه بالدّرجة الأولى وحي سماوي وليلِيّ. من المحتمَل أن يكون هذا وسيلة إضافيّة لمحاولة التميُّز أكثر عن الإلهام الذي يتلقّاه بعض الشّعراء، والذين هم مُجبَرون على تلقّيه إمّا بواسطة كائنات من لهيب، وإمّا من ظُلمَة بلا نور. في موضوع الوحيّ اللّيلي إلى محمّد، سننظر في الآية ٣ من سورة الدّخان، التي تتحدّث عن «إنزال الوحي»، في «لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ». ومن البديهي، حسب التصوّر الجمعي، لا يمكن أن يكون الحديث هنا إلّا على ليلة تضيئها الأقمار. وما هو أهمّ من ذلك أيضًا هو الإيحاء إلى «لَيْلَةَ القَدْر» في الآيَتيْن ١-٢ من سورة القدر[٣٠٢]، وذلك لما كان لهذه اللّيلة لاحقًا من أصداء وما أحدثته من دويٍّ وآثار مهمّة. العديد من الأساطير ما بعد قرآنيّة وقع ربطها بهذه اللّحظة الحاسمة. وتمّ تحديد مجيء هذه اللّيلة في شهر رمضان. وقد كان الأمر يتعلّق في الأساس بأشدّ أشهر الصّيف حرارة (انظر، مقال «Ramadan», *Encyclopédie de l'Islam*

---

(٣٠٢) معنى لفظة «القَدْر» يظلّ غير مؤكّد؛ إذ يمكننا أن تشير إلى «مِقياس» مدّة الحياة المحدَّدة لكلّ كائن والتي لا يعرف نهايتها إلّا ربّ القرآن؛ انظر، على سبيل المثال، الفعل «قَدَّرَ» في هذا المعنى في سورة الأعلى، ٣ ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾، وفي الواقعة، ٦٠ ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ﴾؛ في الآيتيْن ١ و٢ من سورة القدر يُفتَرض أنّ المعنى يتعلّق بالوحي الأوّل الذي تلقّاه محمّد والذي يتعرّف عليه المأثور الإسلامي في بداية سورة العلق؛ ويحدّد إطار حدوثه في غار حراء الواقع في الشّمال الشرقي لمكّة (يُعرَف اليوم بجبل النّور، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة في مادّة «حراء»).

وكذلك كتاب Mahomet de M. Gaudfroy Demombynes, Paris, p. 72). يَعتَبِر التّقليد الإسلامي «لَيلةَ القدر» أنّها مرتبطة بما يُعتَقد أنّه أوّل ما أُنْزِل من القرآن، ويتمثّل في أولى آيات سورة العلق: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾. والترجمة المقدَّمة عادة تقترح المعنى التّالي: «Récite au nom de ton Seigneur...». غير أنّ باحثين معاصرين أشاروا مؤخّرًا إلى أنّ هذه الصّياغة القرآنيّة يمكن مقارنتها ببعض الصّيغ اللّيتُرجيّة العبريّة مثل الصّيغة الواردة في المزمور ١١٦، ١٣: «وباسْم الرَّبِّ أَدْعُو»، be-shem... eqr. أو [qrā b-šem Yahwē] في هذه الحالة، تكون «البّاء» في الجملة العربيّة شبيهةَ «be» في اللّغة العبريّة. ولا تكون لها وظيفة أخرى غير تقويّة معنى الفعل المتعدّي «قَرَأَ»، «تلا بصوت مرتفِع» (وليس «صرخ» أو «دعا» كما هي الحال في الفعل المرادف العبري). ولا يجب اعتبارها حرف جرّ للجملة الاسميّة (اسمِ ربِّكَ). هذه العناصر شديدة الأهميّة أشار إليها كلود جيليو في «bulletin d'islamologie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1994 (éditions Vrin, Paris, p. 461). وهو يستند إلى مقال للعالِم الإسرائيلي أوري روبين (صدر عام ١٩٩٣ في *Israel Oriental Studies*) الذي يقترح فيه «إعادة تفسير» بداية سورة العلق. إنّ التّقارب الظّاهر بين الصّيغَتيْن لا يعني مع ذلك أنّه حدث بالضّرورة استنساخ مباشر، بالرّغم من أنّ المقطع القرآني يبدو نسبيًّا ينتمي إلى مجال سبق أن تملّكت عناصر متناثرة من مصدر «بيْبلي». فهذه البداية في «التَّرقيع» - بالمعنى الإتنولوجي للكلمة- الذي سيبني جزءًا كبيرًا من الأساطير المقدَّسة للقرآن المكّي، وهو الشيء الذي قد يمنع أن نرى، في بداية سورة العلق، البداية المطلَقة للوحي القرآني.

إنّ اللّيلة الأوّليّة والمؤسِّسَة لهذا «الوحي الأوّل» المزعوم وقعت مسْرَحتُها بأشكال متعدّدة في المصنّفات الهستوريوغرافيّة زمن التّدوين. فالسّرد المقدّس يُقحِم فيها الملاك جبريل ويجعله يلعب فيها واحدًا من «الأدوار الأولى». والدّور الأهمّ الآخر هو بطبيعة الحال الدّور الذي يلعبه محمّد. ومن الغريب أنّ تكون هذه القصّة المقدّسة قد اعتُبِرت مقبولة من طرف أغلبيّة من المختصّين في القرآن ينتمون إلى وسط العلماء غير المسلمين. هذا بالرّغم من وجود ما يبعث على التّساؤل حول

مصداقيّة هذا «البَدأ» المزعوم. فنحن بالفعل نعرف أنّ الشخصيّة الملائكيّة لجبريل تكاد تكون تقريبًا غائبة في القرآن. فهي لا تظهر إلّا في آخر الفترة المدنيّة (وقد تكرّرت ثلاث مرّات: مرّتان في الآيتيْن ٩٧، ٩٨ من سورة البقرة؛ والآية ٤ من سورة التّحريم)، وفي كلّ الأحوال لم تظهر في مكّة على الإطلاق.

فيما يتعلّق بالفرضيّة التي صُغناها للتّو، يبقى أن نتساءل عمّا إذا كان المسكوت عنه القرآني قد انتهى به الأمر إلى تمثُّل، بكلّ وضوح، التّمييز، الذي كانت هذه الفرضيّة تصبو إليه صراحة، بين الجنّ والملائكة. هل نجحت حقيقة في توخّي الفرق بين الشّخصيّات السلبيّة والشّخصيّات الإيجابيّة التي تنقل الرّسائل مِن السّماء إلى مجتمع القبائل. وهذا من غير المؤكّد أبدًا، نظرًا لما كان للتّصوُّر المحلّي للجنّ الرّاسخ في المخيال الجمعي من قوّة الضّغط والإكراه، وهو الذي كان يُهيْمِن على كامل فضاء الوساطة مع ما فوق الطبيعة. بالتّأكيد، كان بالإمكان أن تبرز ملامح هذا التصوّر إلى الوجود، إلّا أنّه مع ذلك لم تكن هناكَ أيّة ضمانة لكي يتوصّل أبدًا إلى الذّهاب إلى نهاية مساره. ولهذا السّبب على الأرجح نرى أنّ طبيعة الملائكة ظلّت صامتة في القرآن لا تتكلّم.

«الرّؤية» الاستثنائيّة

غير أنّ تصوُّر الوحي اللّيلي لا يخلو من تناقض في القرآن نفسه. فمحمّد المُلهَم، شأنه شأن الشّعراء والعرّافين، هو قبل كلّ شيء «مُنْصِت». فهو من حيث المبدأ لا يرى مُلهِمَه: بل يسمعه فقط. ومع هذا، هناك استثناء يتمثّل في مقطعيْن قرآنيّيْن مذْهِليْن من حيث صياغتهما والصّور التي يقترحانها. وهما يقدّمان رؤية، اعتُبِرت بطبيعة الحال حقيقيّة بأتمّ معنى الكلمة، للمُبلِّغ الخارق للطّبيعة. واحدة منهما نجدها في سورة التّكوير، الآيات ١٩-٢٧. الأخرى وردت في سورة النّجم، الآيات ٢-١٩. في سورة التّكوير يُدعى المُلهِم «رسولًا». في المقطع الثّاني، المُلهِم لا يُسمَّى؛ فقط يقع وصفه بأنّه ناقِل لوحي مّا[٣٠٣] (سورة النّجم، آية ٤ ﴿إِنْ

---

(٣٠٣) بخصوص هذه اللّفظة، انظر أعلاه في الهامشيْن ١٥٦ و٢٧٣؛ زيادة على ما سبق أن ذُكر حول علاقة هذه الكلمة مع ما يُسمَع من الصّوت الذي يمكن أن يكون بمثابة وشوشة وهمس (كصوت

هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾). بالمقابل، لا يظهر بعدُ في أيّ من المقطَعيْن الكلمة المقتَرَضة «مَلَك». هذه اللّفظة التي ستتعمَّم لاحقًا جاءت في فترة متأخِّرة في الكرونولوجيا القرآنيّة لنزول الوحي. إنّ غياب لفظة «ملك» هي بكلّ وضوح دليل على أقدميّة هذيْن المقطعيْن. ففي الحالتيْن تكون الرؤية، مع بعض الفوارق الطّفيفة، تتعلّق بمشاهدة كائن يبدو أنّه عملاق مارد. ولكنّ صفته المميِّزة بالخصوص هي أنّه يظلّ معلّقًا بين السّماء والأرض. وهو يقف ﴿بِالأُفُقِ الْمُبِينِ﴾، أي على الأرجح بمعنى أنّه كان يقف على مرأى العين، يُرى دون أدنى مجال للشّك (التّكوير، آية ٢٣). وهو يقف أيضًا ﴿بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾، وكأنّه «مشدود إلى حبل يتدلّى» (النّجم، ٧-٨). فالصّورة التي تُعبِّر عنها الصّيغة الفعليّة «تَدَلّى» تنطبق، في الحياة اليوميّة، على «الدّلو المشدود إلى حبل وهو ينزل في البئر».

المقطع الذي يصوِّر أكثر هذا المشهد يوجد في سورة النّجم. نرى فيه أنّ نزول «الكائن المتدلِّي» يحدث قريبًا جدًّا من الشّخص الذي سيُلهِمه الوحي، فقد كان منه ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾. ومن جهة أخرى، ستتأكّد هذه الرّؤية من خلال تجدّدها مرّة ثانية. كما أنّها تظل دائمًا حاضرة مباشرة في الآيات ١٣-١٥. هذه المرّة، يتمّ هذا اللّقاء ﴿عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى﴾ (دون تحديد الوضعيّة التي كان عليها هذا الكائن، هل هو مُتدلٍّ أم لا). فهل يتعلّق الأمر هنا بالفضاء المكّي المحميّ؟ هذا رأي العالم الألماني في القرآن رودي باريت الذي يرى أنّه يشير إلى قرية صغيرة. أمّا بخصوص الشجرة العظيمة جدًّا، ذات الظلّ الوارِف والمثقَلة بثمارها (النّص يقول ﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾؛ والمفسّرون المسلمون امتنعوا غالبًا عن محاولة الفهم وتحدّثوا عن وجود لغز في هذا التّعبير؛ وهذا غير مُستَغرَب، فهم يضعون هذا المكان في

جنّ يهمس في الأذن و«يُوسْوِس» أو الصوت الغائر للرّعد وهو آت من بعيد)، فإنّنا نضيف ملمحًا دلاليًّا آخر مرتبطًا بالكتابة؛ فالرّسالة، التي تُنقَل بالوحي أو بالإلهام، تنطبع في ذاكرة، أو بالأحرى في «فؤاد» مَن يتلقّاها (وهذه اللّفظة نجدها مستعملة في الآية ١١ من سورة النّجم؛ فالقلب (فؤاد) يُعتَبر بمثابة مركز التصوُّر والإدراك)، ولهذا فإنّ الرّسالة، على غرار «الكتابة المنقوشة على الحجر»، لا تمّحي؛ يُشدّد اللّغوي ابن دريد، المتوفى عام ٩٣٣ م، على هذا المعنى الأخير تشديدًا كبيرًا في معجمه جمهرة اللّغة، ج ١، ص ٢٣١.

الجنّة) (٣٠٤)، إذن هذه الشجرة تحدِّدها الآية على أنّها تلك التي توجد قرب الجنّة. وهذه الجنّة هي ذاتها يُشار إليها على أنّها «مَأوَى» (أي «العودة» بسلام، مثلًا بعد رحلة القافلة). فإذا كان الأمر يتعلّق حقيقة بأرض مكّة بحصر المعنى، قد يكون هناك انسجام مع ما سبق ذكره بما أنّ المكان كان يوصف بأنّه مكان «حَرام»، أي يُمنَع على الأجانب دخوله - فقد كان يُسمَح لهم بذلك فقط كضيوف أو كحجيج - وأيضًا يوفِّر الأمن التّام لساكنيه.

إنّ مراكَمة الجزئيّات هذه، وكما أشار إليه ريجيس بلاشير في هوامش ترجمته للقرآن، لها بدون شكّ وظيفة إثباتيّة. وكأنّنا بالقرآن يقول: «لقد رأيت الرّسول السّماوي بأمّ عيْنيّ، بالضّبط في المكان الذي أصفه لكم والذي تعرفونه»، هذا على الأقلّ حسب الخيار في الفهم الذي اعتمده بعض العلماء المستشرِقين، وهو فهم مادّي محسوس. أمّا التقليد الإسلامي ما بعد قرآني فقد تبنّى وجهة نظر مغايرة تمامًا، وبذلك بالرّغم من أنّ النّص في حدّ ذاته لا يسمح بهذا أبدًا. فما كان ولا شكّ يمثّل فعلًا، على أرضه الأصليّة، شجرة استثنائيّة وافرة الظّل ومِعْطاءة، بالقرب من أكَمَة يمكن أنها كانت مقدّسة، نظر إليها التّقليد الإسلامي على أنّها شجرة مندرجة في فضاء الجنّة، ذاك الفضاء نفسه الذي قد يكون بجوار ما كان يُتصوَّر بمثابة الجوار المباشر لعرش الله. كما يقول التّقليد إنّ محمّدًا هو النبيّ الوحيد، من بين كلّ الأنبياء الذين سبقوه، الذي حظي بنعمة النّفاذ إلى هذا الفضاء ومشاهدته وذلك خلال معراجه إلى السّماء الذي تتحدّث عنه أولى آيات سورة الإسراء(٣٠٥).

---

(٣٠٤) إنّ «النَّبِق» الذي هو ثمر السِّدِر الصالح للأكل، وكذلك ظلّها الوارف هما سمتان تتميّز بهما هذه الشّجرة الكبيرة من بين كلّ أشجار الصّحراء الأخرى؛ إذ يجعلان منها تقريبًا شجرة شبه مُعجِزة وغالبًا بدون شكّ شجرة مقدّسة.

(٣٠٥) انظر أعلاه، الهامش ٢٣٥؛ هناك آية معزولة في سورة الإسراء، ٦٠ ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾؛ ونستطيع بطيبة خاطر أن نُكمِل هذا مضيفين بأنّ هذه «فتنة للنّاس من ناحيتك أنت»؛ هذه الآية (التي هي بالتّأكيد مُقحَمة بالنّظر إلى موقعها من السّورة) يبدو أنّه من الممكن ربطها بالرّؤى التي أشرنا إليها والتي تكون القبيلة بالفعل لم تكن قد صدّقتها؛ وبالعكس، فإنّ التّقليد الإسلامي ما بعد قرآني يُلحِق هذه الآية بما كان يَتصوَّره على أنّه «المعراج»؛ ولذلك فإنّه يضعها في علاقة مع الآية الأولى من نفس السّورة.

إنّ الرؤية الأرضيّة عند محمّد، كرجل من رجال القبيلة، الذي كُذِّبت رسالته والذي يحاول جاهدًا بشتّى السُّبل أن يجعل الآخرين يصدّقون ما يقول أنّه رآه رؤيا العين، نراها تتلاشى بهذه الطّريقة، ضدّ كلّ تناسق قرآني. فهي تضمحلّ في النّظرة التي تغيّرت جذريًّا لمجتمع أصبح برمّته مجتمَعًا مؤمِنًا. ومجتمع كهذا لم يعد قادرًا، أو لم يعد يريد أن يدرك طبيعة المعارضة التي اضطهدت نبيّه طوال أولى فترات الوحي عندما كان يبذل كلّ ما في وسعه لإقناع أهله وذويه.

يبقى أنّ هذا الكائن الخارق للطّبيعة، وفي هذين المقطعين اللّذين يجب بكلّ تأكيد التّقريب بينهما - الشّيء الذي لا تقوم به بطبيعة الحال التّفاسير - يبدو أنّه سجين المادّة نفسها التي خُلِق منها، شكل معلّق من هواء أو من غمام. إنّ حضوره الجسيم «شَدِيد القُوى»، ووقوفه ثابتًا لا يتحرّك[٣٠٦] «اسْتَوى»، مذكوران في الآيتيْن ٥ و٦ من سورة النّجم. وهما على الأرجح يؤدّيان، في التصوّر الجمعي، وظيفة إحداث تعارض مع الحضور المؤرِّق للجنّ الذي لا يظهر إلّا بصورة خاطفة لكي يختفي بأسرع من لمح البصر. وبالمقابل، نرى هنا أنّ حضور الكائن الخارق للطّبيعة يُتيح للبصر أن يراه ويتأمّل في كلّ تفاصيل ملامحه (الآية ١٧ من النّجم). هذا

(٣٠٦) لفظة «استوى» (بعد الانتهاء من عمل أو من سفر) تُقال عن اللّه ذاته وهو جالس في أبّهة وجلال على عرشه؛ واللّفظة توحي بفكرة المضجع أو أريكة الاسترخاء للدّعة والرّاحة؛ فنحن هنا، بالفعل، موجودون في وسط سوسيولوجي تُعتبَر فيه وضعيّة الجلوس مع تدلّي الرِّجْليْن وضعيّة مضنية للغاية؛ ونجد الشّهادات القرآنيّة على وضعيّة «الاستواء» في السّور التّالية: في إشارة إلى ناقل الوحي كما «رآه» محمّد، النّجم، ٦؛ في إشارة إلى اللّه وهو على عرشه، الحديد، ٤؛ فصّلت، ١١ («العرش» غير مذكور هنا؛ بعد أن تدبّر أمور الأرض وهيّأها لعيش بني آدم، يصعد اللّه إلى السّماء التي لا تزال بعد «دُخان»، انظر أسفله، الهامش ٣٠٥)؛ السّجدة، ٤؛ الفرقان، ٥٩؛ طه، ٥؛ الرّعد، ٢؛ يونس، ٣؛ الأعراف، ٥٤؛ البقرة، ٢٩ (كما في السّورة فصّلت، لا نجد هنا ذكرًا للعرش، فاللّه يصعد إلى السّماء بعد أن يخلق الأرض؛ فيجعلهنّ سبع سماوات طباقًا، أي الواحدة فوق الأخرى)؛ نجد استعمالات أخرى في سورة الفتح، ٢٩ ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ﴾ (هنا الزرع هو الذي يستوي على «سُوقِهِ» بعد أن يَنْمو ويخرج سُنبُلَه؛ وهذا المقطع يقع ربطه على حدّ سواء بما جاء بالتّوراة والإنجيل)؛ مقطع آخر يستعمل لفظة «استوى» ليصف موسى، في سورة القصص، ١٤، وقد ﴿بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾، وذلك بعدما التقطته امرأة فرعون وردّه اللّه إلى أمّه لكي ترضِعه.

الرّسول إلى محمّد هو بدون منازع كائن من هواء مثل الجنّ تمامًا. ولكن خلافًا للجنّ فهو يتجسّد في شكل مستقرّ ويمكن التعرّف عليه.

وبالعودة إلى المشكل الذي طرحناه، يمكن أن نتساءل ما إذا كانت هذه الرؤية نهاريّة أم ليليّة. إنّ وضوح الرؤية ودقّتها، سواء فيما يتعلّق بسورة التّكوير أو سورة النّجم، يسمحان لنا بأن نفترض أنّنا بالأحرى إزاء حضور نهاري. بالإضافة إلى أنّ أحد المقطَعَيْن، في سورة النّجم، يبدو من شأنه أنّه يسمح بتحديد اللّحظة التي حدث فيها هذا المشهد. بالفعل، تخبرنا الآية الأولى من المقطع الذي يبدأ بصيغة قَسَم، أنّ الرؤية تكون قد وقعت عند سقوط النّجوم في الأفق: ﴿وَالنَّجْمِ[٣٠٧] إِذَا هَوَى﴾ (وراء الأفق الغربي). فيكون إذن الرّسول السّماوي قد ظهر لمحمّد في الأفق عند الفجر (الاتجّاه غير محدّد هنا)، مع بوادر طلوع النّهار. يمكن كذلك أن نفترض أنّ الشمس لم تكن قد بزغت بعد ولم تبدأ صعودها في السّماء. لا يوجد أيّ تفصيل آخر يحدّد الفترة بخصوص النّزلتيْن الأخرييْن عدا أنّهما كانتا منفصلتيْن تمامًا إحداهما عن الأخرى. فإذا اعتبرنا أنّ لحظة وقوع الرّؤية كانت في الفجر، بإمكاننا حينئذ اعتبار ذلك بمثابة شهادة تنمّ عن مجهود إضافي ملموس بغية الإفلات من عالم الجنّ وتجنّب حرّ الشّمس الذي يرتبط به الجنّ بصفة خاصّة في الرؤية القرآنيّة، اللّهمّ إلّا إذا كان حدوث هاتيْن النّزلتيْن قد تمّ في سواد اللّيل البهيم.

بروز الملائكة

إنّ ما يمكن أن نسمّيه فترة إبليس يبدو أنّه يتطابق، في القرآن، مع إعادة تركيب شكل الماورائي. وإعادة التّركيب هذه ستُقابل من الآن فصاعدًا بصورة قاطعة بين ما سيصبح نهائيًّا كائنات إيجابيّة وما سيصبح كائنات سلبيّة. وهذه الكائنات ستتعارض، بعضها ستجد نفسها في معسكر اللّه، والأخرى ضدّه. لن يكون هناك أيّ بديل آخر،

(٣٠٧) إذا يُذكِر لفظ «نَجم» بمفرده فإنّ الأمر يتعلّق على العموم بكوكب نوئي وهو «يَهوي» في الأفق بين شهري نوفمبر وفبراير. أمّا مجموعة كواكب «Les Pléiades» «الثُّريّا» فغالبًا ما كانت تحمل اسم النّجم هذا بامتياز نظرًا لاشتهارها بتوفير المطر الغزير؛ بخصوص العلاقة بين الكواكب والهبوط الصّبحي للنّجوم، انظر أعلاه، الهامش ٤٠.

أيّ وضع ثالث بين الولاء التّفاضلي والولاءات الثّانويّة. ففي مجتمع اعتاد على البحث عن حلول توفيقيّة للخروج من أيّ وضع حرج تكون فيه المواقف الدغمائيّة غير مهمّة، يبدو أنّه حدثت - من جانب القرآن - لحظة تردّد. وعلى الأرجح تشكّل الآيات الشيطانيّة بهذا الصدد آثار محاولة توفيقيّة. وقد أُلغِيَت هذه الآيات بمبادرة من المُوحى إليه حين اتّضح له أنّ الشّيطان هو الذي ألقاها على لسانه. هذه هي على الأقلّ الرّواية التقليديّة لهذه الحادثة المزعومة(٣٠٨).

غير أنّ الحقيقة التّاريخيّة يمكن أن تكون أكثر قساوة. فنحن لا نجد كبير عناء لتخمين ما كان عليه موقف القبيلة القويّة، والمستهزئة والواثقة من نفسها التي يصفها القرآن في عدّة آيات. ويصعب علينا أن نعتقد أنّ هذه القبيلة، في تلك الفترة، وجدت نفسها في موقف ضعف أمام محمّد وأتباعه إلى درجة اضْطُرّت معها أن تقترح عليه المصالحة. ولهذا، يجب إذن تحليل الرّوايات الهستوريوغرافيّة زمن الخلافة المتعلّقة بهذه النّقطة بطريقة نقديّة جدًّا لأنّها بدون أيّ أدنى شكّ نقطة حسّاسة بصفة خاصّة. يُقدَّم المقطع الذي وقع حَظْره على أنّه كان معروفًا من طرف المفسّرين والأخباريّين. فهم لا يتردّدون في الاستشهاد به. وشكله لا يمكن بطبيعة الحال التحقّق منه. فلا نستطيع إلّا تحليل الصّياغة كما هي. يُقال إنّ هذا الوحي المطعون في صحّته كان قد اعترف للآلهة التي كانت قريش تحتمي بها وتواليها بدور «الشّفاعة»(٣٠٩). وعلى ما

(٣٠٨) نجد القصّة القديمة الأكثر تفصيلًا بخصوص هذه الحادثة من التّاريخ النّبوي عند الطّبري، تاريخ، طبعة ليدن، ج ١، ص ١١٩٢-٩٦ (كما نجدها في تفسيره لسورتَي النّجم، ١٩-٢١، والحجّ، ٥١، انظر أسفله، الهامش ٣٢١)؛ نجد القصّة مع التّعليق عليها في كتاب M. Gaudefroy Demombyne, *Mahomet*, pp. 86-89؛ وكذلك نجد لها تحليلًا متوسّعًا عند W. Montgömrery Watt, *Muhammad at Mecca*, «The Satanic Verses», Oxford, 1953, pp. 101-109؛ يبدو أنّ هذا الأخير لم يأخذ بعين الاعتبار بما يكفي سياق الألفاظ المستعملة.

(٣٠٩) انظر أعلاه، الهامش ٣٠٧؛ إنّ مفهوم «الشّفاعة» و«الشّفعاء» (جمع شفيع) ترد من خلال ٣٠ استعمالًا قرآنيًا؛ وهي استعمالات سلبيّة على العموم أو تؤكّد أنّ الشفاعة لا تُجدي إلّا إذا كانت بـ «إِذْنٍ» من الإله القرآنيّ؛ يكون من المفيد مقارنة هذا المصطلح مع الألفاظ الأخرى التي تتحدّث عن «الوَلاء» مع السّماوي (خصوصًا مشتقّات الجذريْن «و/ل/ي» و«ن/ص/ر»)؛ يبدو أنّ مصطلح «الشّفاعة» بدأ استعماله بداية من الفترة «التّوحيديّة» للقرآن، نهاية الفترة المكيّة وكامل الفترة المدنيّة.

يظهر، لم يحتفظ لنا المصحف المتداول إلّا ببداية المقطع (النّجم، ١٩-٢٠). النّهاية وقعت إعادة كتابتها، في فترة غير محدَّدة، بحيث قُلِب معناها تمامًا (الآية ٢١ ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾؛ تمثّل بطبيعة الحال المقطع الذي أعيدت كتابته والموجود في المصحف الحالي(٣١٠)). إنّ تعنّت القبيلة المستمرّ كان قد أدّى إذن إلى مأزق. فلا شيء ممّا كان قد قيل سابقًا كان باستطاعته أن يُقنِع بصورة أفضل أولئك الذين كانوا يرفضون الإيمان بالرّسالة الجديدة. ولهذا يمكن أن نقول بأنّ «التوحيد» الإسلامي، بشكل من الأشكال، نشأ من هذا الإخفاق الأوّلي(٣١١).

(٣١٠) الآيات التي حُذفت من القرآن بسبب كونها من وحي الشّيطان يوردها ريجيس بلاشير كاملة في ترجمته للقرآن، طبعة ١٩٥٧، ص ٥٦١ (مجلّد واحد)؛ ولكنّ الغريب أنّ المترجم لا يقوم بأي تعليق (مع العلم أنّه قدّم تعليقًا في ترجمته السّابقة لعام ١٩٤٩ (في مجلّديْن)، ج ١، ص ٨٥؛ رودي باريت يُعطي أيضًا بعض العناصر في ترجمته .*Kommentar*, p. 461

(٣١١) يمكن الافتراض أنّ الالتقاء مع «التّثليث» المسيحي تمّ فقط بعد ذلك، ونحن نعرف أنّ هذه العقيدة وقع رفضها بكلّ عنف على أنّه لا يمكن تصوّرها وتصديقها، بالمعنى الحرفي للكلمة؛ وكلّ ما ورد بخصوصها جاء فقط في السّور المدنيّة: النّساء، ١٧١ ﴿فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُواْ ثَلاثَةٌ﴾؛ المائدة، ٧٣، ١١٦؛ يلاحظ رودي باريت في تفسيره (*Kommentar, sub Coran*, IV, 171, p. 112) بخصوص الآية ١٦ من المائدة، أنّ مريم تُعتَبر الشّخص الثّالث في التّثليث؛ «الرّوح القدس» لا يلعب إلّا دور «تأْييد» من اللّه لعيسى، ورد ذلك ثلاث مرّات كلّها كذلك مدنيّة، البقرة، ٨٧، ٢٥٣، المائدة، ١١٠ ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾؛ من جهة أخرى، كلمة «روح» نجد لها بعض الاستعمالات القرآنيّة في معنى «النَّفَس الإلهي النّافع» أو «نَفَس الحياة» (ينفخه اللّه)، وهو معنى يبدو أحيانًا يُشخّصها في دور يشبه دور الملائكة (دون أن تمازَج معها)، سورة القدر، ٤ والنّبأ، ٣٨؛ ليس من المؤكّد أن تكون بعض المواضيع القرآنيّة، التي نتعرّف عليها على أنّها من أصل مسيحي، كان قد وقع إشراكها مباشرة وإدماجها في تصوّر عام عن المسيحيّة وعن معتقداتها الرّئيسيّة؛ من الجليّ أنّ العكس هو الأرجح؛ فالالتقاء، سواء كان مع اليهوديّة أم مع المسيحيّة، كان قد حدث ليس حول المعتقدات الرّئيسيّة ولكن فيما يتعلّق بالحكايات والنّوادر التي تحوّلت إلى سرديّات كانت تسافر، ضمن أكثر الشّروط خروجًا عن نطاق السّيطرة والتّحكّم، عبر مسالك الجزيرة العربيّة وطرقها (دون حتّى إصدار حكم مسبق على الطرق والأساليب، وهي أيضًا عشوائيّة بنفس الدّرجة، التي وقع من خلالها إعادة استعمال شتّى هذه الموادّ في القرآن)؛ نلاحظ مثلًا أنّ لفظةً جوهريّة في أعين المسيحيّين مثل لفظة «إنجيل» لا تظهر في القرآن، كما هي الحال أيضًا بالنّسبة لكلمة «توراة» أو الاثنتيْن مقترنتيْن معًا، إلّا على امتداد الفترة المدنيّة (وقد تركّز تواردهما بالأساس في سورتيْ آل عمران والمائدة: ١٣ مرّة وردت الكلمتان مقترنتيْن من إجماليّ ١٨ مرّة)؛ هذا بالرّغم من أنّ التّاريخ القصصي ليسوع ومريم هو بكلّ تأكيد سابق على ذلك بكثير، في سورة مريم التي يكون تاريخها يعود إلى نهاية الفترة المكيّة.

إنّ الملائكة يوجدون في معسكر اللّه. وهم يضطلعون لوحدهم منذ الآن بكلّ الأدوار الإيجابيّة في خدمته(٣١٢). كما سيُنَظَر إليهم على أنّهم خَزَنة جهنّم وهم غِلاظٌ شِداد، يفعلون ما يأمرهم به اللّه ولا يعصونه(٣١٣). غير أنّهم سيظلّون كائنات غير متميِّزة(٣١٤). فقط نرى، في الفترة المدنيّة المتأخِّرة، إشارة بالاسم لكائنيْن إيجابيّيْن

---

(٣١٢) من الغريب أنّ القرآن يعترف، في بعض المقاطع، بوجود جنّ مؤمنين؛ ولكنّهم يصبحون مختلفين عن الكائنات الماورائيّة كالملائكة؛ فقد الجنّ كلّ علاقة وساطة مع الغيب؛ إذ اصبحوا مخلوقات دنيويّة ليس لها أيّ منفذ لأسرار السّماء؛ فهم يطيعون اللّه على غرار البشر المؤمنين (كلّ الآخرين وقعت شيطنتهم نهائيًّا)؛ سورة الذّاريات، ٥٦ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ بخصوص الجنّ المؤمنين، انظر أعلاه، الهامش ٧٠، وسورتَي الجنّ، ١-٢، والأحقاف، ٢٩-٣٢ (في هذا المقطع نرى الجنّ، بعدما سمعوا القرآن وصدّقوا به، يعودون إلى مخاطبة قومهم يدعونهم إلى إجابة داعي اللّه -أي محمّد- والإيمان به).

(٣١٣) في سورة التّحريم، ٦، ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (أي أنّهم لا يعصون اللّه أبدًا).

(٣١٤) الفترة المكيّة لا تعرف إلّا «ملك موت» وحيدًا يأتي في وقت محدّد لكي «يَتَوَفَّى» البشر، أي يأتيهم في ميقات يوم معلوم؛ في النّصوص المدراشيّة نرى «الشّيطان» هو الذي يلعب هذا الدّور؛ والذي سيحصل على لقب «سَمَآل» *Samaêl*، أي «المُسمِّم» الذي لا يظهر في القرآن ولا في المأثور الإسلامي؛ بالمقابل، هذا الأخير يعرف «عَزازِيل» (انظر مقال G. Vajda في دائرة المعارف الإسلاميّة)، وهو شخصيّة غامضة نجدها في سفر الأحبار، ١٦، ٨ والتي استعادتها الكتب «الأبوكريفا»؛ وُضِعت الآية القرآنيّة المتعلّقة بشخصيّة «ملك الموت» بعد المقطع الذي يتحدّث عن خلق الإنسان من طين والذي سيستمرّ نسله بفضل نطفة من «مَّاء مَّهِينٍ» (ضعيف)، انظر أعلاه، الهامش ٢٩٥؛ فالأمر يتعلّق بإبراز أنّ اللّه هو المتحكّم في الحياة والموت؛ عبارة «مَّلَكُ الْمَوْتِ» ذُكِرت مرّة واحدة في سورة السّجدة، ١١؛ وبالمقابل، لقد عرف القرآن، خلال فترات مختلفة (خارج الفترة الأوليّة) الوجود الجماعي لـ «ملائكة» (دون تمييز) أوكِلت لهم مهمّة التكفّل بالموتى (الأمر يتعلّق في الغالب بإنزال العقوبة في يوم الحساب وليس بلحظة الموت نفسها)؛ مجمل المراجع موجودة عند رودي باريت في *Kommentar, sub Coran*, VI, 61, p. 142؛ البحث عن هذه التّواترات يمكن الحصول عليها انطلاقًا من لفظة «ملائكة» والفعل «تَوَفَّى» (السّور: محمّد، ٢٧؛ النّحل، ٢٨، ٣٢؛ الأنفال، ٥٠؛ الأنعام، ٩٣؛ النّساء، ٩٧)؛ نجد بالخصوص ورود هذه العبارة الأخيرة مقترنة بعبارة «رُسُل» (هنا الرّسول بمعنى «المبعوث في مهمّة» وليس «الرّسول» المبلّغ لكلام الله)؛ هؤلاء «الرُّسُل» يُقدَّمون في دور مَن «يُخْرِج الرّوح من الجسد»، وهم الذين يتولّون «حفظ روح المتوفّى وينزّلونها حيث شاء اللّه» (تفسير ابن كثير)، سورة الأنعام، ٦١ ﴿إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾؛ انظر كذلك مقال «ملائكة» في دائرة المعارف الإسلاميّة لصاحبه D. B. Macdonald؛ هذا المقال فيه قليل من النّقد؛ فهو يلوي في عدّة مناسبات عنق معنى النّص القرآني بإقامته مماثلات لا يبدو أنّ السّياق يسمح بها (على سبيل المثال، جبرائيل مع «الرّوح الأمين» أو زبانيّة الجحيم الذين يرى فيهم

من جنس ملائكي، وذلك في الحقيقة دون تحديد ما إذا كانا ينتميان لصنف الملائكة أو ما هي المواصفات التي قد تميِّزهما إذا لزم الأمر. بإمكاننا فقط أن نفترض أنّهما كانا يُتصوَّران على أنهما من طبيعة ملائكيّة نظرًا لارتباطهما المباشر بالبيْبل. ونعني بهما «جبريل» و«ميكال»(٣١٥). لقد كانت طاعة الملائكة للّه طاعة تامّة. وربّما لهذا السّبب لم يكن هناك ما يدعو للحاجة إلى ذكرهم بأسمائهم أو تمييز بعضهم عن البعض الآخر.

أمّا المعاملة التي عُومِلت بها الكائنات السلبيّة فقد كانت مختلفة كليّة. إذ سنرى

المؤلّف «شياطين»)؛ نجد في هذا المقال كل المرجعيّات القرآنيّة ولكن مع وجوب إعادة الاشتغال عليها.

(٣١٥) بالنّسبة لجبريل، السّورتان البقرة، ٩٧، والتّحريم، ٤ (على العموم يبدو أنّ المقطع قد حرِّف؛ ففي الجزء الذي يخصّه، يُقدَّم جبريل على أنّه دخل في «ولاء» مع محمّد؛ في حين أنّنا نجد في المقاطع الإيجابيّة الأقدم أنّ هذا النّوع من الولاء لا يكون إلّا للّه وحده)، انظر أعلاه، الهامش ٥٩؛ بخصوص «ميكال»، سورة البقرة، ٩٨ (ورد ذكره مقترنًا بجبريل)؛ يُذْكر هنا فقط اثنان من بين الثلاثة ملائكة الكبار البيْبليّين (وهؤلاء الثّلاثة هم من بين السّبعة ملائكة البيْبليّين «الواقفين والدّاخلين في حضرة مجد الرّبّ»، سفر طوبيًا، ١٢، ١٥؛ سفر حزقيال، ٩، ١-٣، ؛ هذه السّبعية تبقى مجهولة من طرف القرآن)؛ القرآن يتحدّث عن «ملائكة» بدون عدد وبدون أسماء متواجدين حول «العرش»، سورة غافر، ٧ ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾؛ سورة الزُّمر، ٧٥ ﴿وَتَرَى الْمَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾؛ في يوم الحساب، يكون عدد الملائكة الذين يحملون عرش اللّه ثمانية بالإضافة إلى ملائكة (الْمَلَكُ) آخرين يقفون مصطفّين في «الأَرْجَاء» (أرجاء السّماء التي تتخرّق في ذلك اليوم وتتصدّع، سورة الحاقّة، ١٧ ﴿وَانشَقَّتِ السَّمَاء فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾)؛ أمّا رئيس الملائكة الثّالث رافائيل، الذي يلعب دور الدّليل والمُشفي في كتاب طوبيّا، فلا يعرفه القرآن؛ وجبرائيل، رسول الرّبّ، في العهديْن القديم والجديد على حدّ سواء، نرى دوره كناقلٍ للوحي في القرآن يظهر بالكّاد (ورد ذلك مرّة وحيدة في سورة البقرة، ٩٧ ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾)؛ ميكال لا يوكَل له دور خاصّ، وهو الذي كان في البيْبل يلعب دور الحامي، وحتّى رئيس الجيوش؛ في القرآن، نرى أنّ المساعدة «العسكريّة» للّه ترد عدّة مرّات؛ ولكنّها تأتي دائمًا بصفة نكرة وفي صيغة اسم الجمع، سورة الأحزاب، ٩ ﴿جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ (جنود الخفاء)؛ سورة الأنفال، ٩ ﴿أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ (أي مَدد من السّماء مكوّن من ألف ملاك ركبانًا وألف ملاك وراءهم)، و١٢؛ سورة آل عمران، ١٢٣ (مَدد من اللّه غير محدَّد في معركة بدر ﴿نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾، في السّنة الثّانية للهجرة)، و١٢٤ (مدد يتكوّن من ٣٠٠٠ من الملائكة)، و١٢٥ (مدد من ٥٠٠٠ من الملائكة، شريطة أن يصبر المؤمنون ويتّقوا اللّه).

أنّه سيتمّ اختزالها وحصرها في شخصيّة وحيدة ستتجمّع فيها كلّ الخواصّ المتعدِّدة لهذه الكائنات، وهذا الاختزال كان هدفه على الأرجح تجسيد الذّروة في معصيّة اللّه ومعارضته. هذه الشخصيّة ستكون شخصيّة «العَدُوّ»، أو «الشّيطان» بمعنى اسم عَلم كما سبق أن ذكرنا ذلك عدّة مرّات في استشهادات مختلفة(٣١٦). لقد كان الاسم اسمًا

---

(٣١٦) لفظة «عَدُوٌّ»، من الجذر «ع/ د/ و» تشير إلى «الظّالم» وأصله مَن تجاوَز الحدّ في الشّيء دون إذن؛ الصّورة الأوليّة هي دائمًا صورة مكانيّة للمعسكر الذي يظلّ محرَّمًا على كّل شخص لا ينتمي له «بالولاء» (ولاء الانتماء) أو غير مرخَّص له بأيّ شكل من الأشكال؛ «عَدُوّ»، بصيغة المفرد، ترد إجمالًا ١٤ مرّة مشيرة إلى الشخصيّة الشّيطانيّة (كلمة «شيطان» كاسم عَلَم توجد في كلّ هذه الاستعمالات، بصورة مباشرة أم غير مباشرة)؛ هناك أيضًا، خصوصًا في السّياق المدني، استعمالات مختلفة تشير إلى أعداء من البشر، وحتّى من الآباء أو الحلفاء (الأولياء) الذين ظلّوا على كفرهم فحقّت عليهم صفة «أعداء اللّه»، مثلًا سورة الممتحنة، ١ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾؛ وقد تواترت لفظة «شيطان» كاسم علم مفرد ٦٣ مرّة جلّها من الفترة المدنيّة؛ ومع ذلك هناك بعض منها يبدو أنّه يعود إلى الفترة المكيّة المتأخّرة؛ اثنان منها يردان في علاقة مباشرة بقصّة «إبليس» أو خطيئة آدم: سورة طه، ١٢٠، وسورة الإسراء، ٦٤؛ نحصي ٢٢ تواترًا في مقاطع مكيّة على الأرجح (يجدر بنا هنا التّذكير بالصّيغة: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ التي ترد بكثرة)؛ في سورة الزّخرف، ٦٢ (نرى أنّ الشيطان «العدوّ» هو الذي صدّ بني إسرائيل عن اتّباع عيسى)؛ في سورة فصّلت، ٣٦ (ضدّ الشّيطان الذي يحضّ على فعل الشّر «نَزْغ الشّيطان» يجب الاستجارة باللّه ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾؛ هذا النّوع من الصّيغ كان يستعمل عادة ضدّ الجنّ)؛ في سورة ص، ٤١ (إشارة إلى أيّوب وإلى الشيطان معًا؛ وهو أحد مقاطع العهد القديم حيث يظهر بالفعل شخص الشّيطان كعدوّ ومتَّهِم للإنسان ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾؛ يبدو أنّ القرآن استعاد خاتمة كتاب أيّوب، خارج السّياق، عندما يردّ الرّبُّ لأيّوبَ ثروته، ٤٢، ١٠)؛ في سورة يس، ٦٠ (اللّه يُذكِّر أنّه أعطى «العهد» لبني آدم ألّا يعبدوا الشّيطان ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾، ينبغي ربط هذا مع ما جاء في الآيتيْن ٤٤-٤٥ من سورة مريم، انظر أدناه)؛ في سورة فاطر، ٦ (الشيطان ﴿لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ يسوق النّاس إلى الجحيم «السّعير»، الحرّ الشديد) في سورة لقمان، ٢١ (يرفض المكيّون القطيعة مع ما وجدوا عليه آباءهم، وذلك بفعل الشيطان الذي يقودهم إلى التّهلكة، إلى «عذاب السّعير»، انظر أعلاه)؛ في سورة العنكبوت، ٣٨ (الشّعوب البائدة من عاد وثمود كانوا قد هلكوا بسبب تشييدهم مساكِن عالية في حين أنّ الشيطان هو الذي زيّن لهم أعمالهم هذه فأضلّهم عن السّبيل القويم؛ يتعلّق الأمر بأقوام أسطوريّة لشبه الجزيرة العربيّة تنتمي للمأثور العربي القديم ويتجاهلها البِبْل)؛ في سورة القصص، ١٥ (يقتل موسى في مصر رجلًا بإيعاز من الشّيطان ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾)؛ في سورة النّمل (في قصّة سليمان تظهر ملكة سبأ على أنّ عقيدتها ما هي إلّا غواية من عمل الشّيطان ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهْتَدُونَ﴾، آية ٢٤)؛ في سورة الفرقان، ٢٩ (الشيطان يَعِد الإنسان بالولاء له ولكنّه يَخذِله يوم الحساب ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلإِنسَانِ خَذُولًا﴾، ينبغي المقارنة مع الآية ٢٢ من

محلّيًّا من حيث إنّه كان يشير إلى جنّ مُلْهِم. ولكنّ الأمر كان يتعلّق باسم جنس وليس باسم شخص[٣١٧]. إنّ شخصيّة الشيطان المرتبطة بالإنسان الذي تُلهِمه كان بإمكانها أن تكون خطيرة. ومع ذلك، كان صوت هذا الوسيط مع الغيب أبعَدَ من أن يكون سلبيًّا. إلّا أنّه سيصبح في القرآن سلبيًّا تمامًا إلى درجة أنّه سيمثّل الشّخصيّة بامتياز لكلّ ما هو سلبيّ ورمزها تقريبًا. ليس بوسعنا القول ما إذا كان «شيطان» القبائل ستطغى شخصيّته لكي تصبح الشخصيّة الوحيدة للعدوّ الذي يجب محاربته وذلك بالتقائها مع قصّة إبليس، الملاك السّاقط الذي كان كبرياؤه قد جرّه لخيانة الولاء للّه. إنّ الشيطان، وهو ملاك الرّب في الأصل، كان قد تنقّل منذ زمن طويل عبر كلّ الفضاءات البيْبليّة بمثابة شخصيّة شرّيرة حصريًّا. فقد كان يُنظَر إليه غالبا، سواء تحت اسمه القديم كعدوٍّ للإنسان أو مُتَّهِم له، أو تحت أسماء جديدة تنِمّ عن طبيعته الشرّيرة وعن عزيمته على إضلال الجنس البشري، بمثابة أمير جيش من الكائنات الشرّيرة، وقد صُوِّرت حادثة سقوطه هي أيضًا في قصص متعدّدة. وقد كانت جرأة الشّيطان لا حدود لها؛ ألم تَقدْه جرأته هذه حتّى إلى محاولة إغواء يسوع[٣١٨].

سورة إبراهيم، انظر أدناه)؛ في سورة مريم، ٤٤-٤٥ (قصّة إبراهيم وهو يبحث عن وحدانيّة اللّه ضدّ قوم أبيه الوثنيّين؛ عدم «الولاء» للّه يُعَدّ «وَلاءً للشّيطان» ﴿فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾، ينبغي المقاربة مع الآية ٦٣ من سورة النّحل، انظر أدناه)؛ في سورة الكهف، ٦٣ (قصّة خياليّة لموسى مسافرًا نحو أطراف الأرض في البحث عن الخلود-هنا خلط قرآني مع قصص أخرى شبه بيْبليّة، هي نفسها ممزوجة بأساطير قديمة- ولكنّ الشيطان يجعله يفقد الحوت (رمز الحياة) الذي اصطاده (ينساه من غير قصد)؛ في سورة الإسراء، ٢٧ (هذه الآية على الأرجح هي إقحام مدنيّ بالنّظر إلى طبيعة الموضوع)، ٥٣ (مقطع توحيدي مع وجود صيغة الشيطان «العدوّ المبين» للإنسان)؛ في سورة النّحل، ٦٣ (في مقطع يؤكّد وحدانيّة اللّه ولكنّ النّاس يضلُّهم الشيطان لأنّهم اتّخذوه «وَلِيًّا» من دون اللّه)؛ في سورة إبراهيم، ٢٢ (الشيطان يُقرّ يوم الحساب لأتباعه أنّه ليس له «مِّن سُلْطَانٍ»، هذا المقطع مرتبط بالقصص حول «المُغوي»)؛ في سورة يوسف، ٥ (نجد هنا الصيغة ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾)؛ ٤٢، ١٠٠ (نرى يوسف يُضلُّه الشيطان، في دور المُغوي، في عدّة مناسبات).

(٣١٧) هذه الترميزة سبق أن أشار إليها يوليوس فلهاوزن في الفصل الذي يتحدّث فيه عن «الأرواح»، *Geister*، في كتابه المخصّص للوثنيّة العربيّة القديمة، *Reste arabischen Heidentus* (1re éd. 1887, 2e éd. 1897), p. 148.

(٣١٨) بخصوص لفظة «démon» ودون الأخذ بعين الاعتبار الألفاظ الأخرى التي تشير إلى كائنات سلبيّة مثل «Satan»، «diable» أو مختلف أسماء العَلم، نحصي ٦٠ استعمالًا لكلمة «démon»

ليس هناك من شكّ في أن تكون قصص من هذا الطّراز قد انتشرت على امتداد مسالك الجزيرة العربيّة. يبقى السّؤال المطروح هو معرفة ما هي الأصداء التي أحدثتها هذه القصص أمام الكائنات المحليّة التي كان النّاس هناك يهابون أيضًا طابعها الشرّير. ولكن يجب أن نعرف أنّ هذا الطّابع الشرّير لم يرتقِ أبدًا ليضاهي الحدود القصوى التي وصل إليها هذا الأمر في الشرق الأوسط. علمًا بأنّ النّاس لم يكونوا يخشون الجنّ لأنّها كانت شرّيرة بالأساس بقدر ما كانوا يخافون طابعها المتقلّب وغير المتوقَّع، هذا حتّى عندما كانت تظهر في مظهر إيجابي. ولا يمكننا القول بأنّ شخصيّة الشيطان القرآنيّة بُنِيت بصيغة اسم عَلَم بسبب التقائها بشخصيّة الشّيطان في القصص الخارجيّة. ونحن لم نذكر، أعلاه، في الهامش ٣١٦، إلّا المقاطع التي كانت تبدو أكثر قِدَمًا. يحتوي أيضًا ملفّ الاستعمالات القرآنيّة للفظة «شيطان» على عدد كبير منها في الآيات المدنيّة التي يكون من شأنها كذلك أن توضّح لنا القضيّة المطروحة. ولكن هذا لا يمكنه أن يكون ممكنًا إلّا شريطة عدم خلطها مع التصوّرات الإسلاميّة اللّاحقة. فعلًا، لم تنفكّ هذه الأخيرة عن تغطيّة المعارف الشيطانيّة والملائكيّة القرآنيّة المبكِّرة بركام من الموادّ المختلفة التي كانت قد وفدت مباشرة من الأمصار والدّيانات الأصليّة للمسلمين الجدد. وهذا، حسب رأينا، كان سببًا في تشويه معناها تشويهًا عميقًا(٣١٩).

في العهد الجديد مقابل ١٢ استعمالًا فقط في العهد القديم؛ من بين هذه ١٢ استعمالًا لا أقلّ من سبعة منها توجد في كتاب طوبيّا المتأخّر وحده؛ يجب مع ذلك أن نشير هنا إلى أنّ هذا الإحصاء تمّ انطلاقًا من كتاب *Concordance de la Bible de Jérusalem*، أي من التّرجمة الفرنسيّة؛ وهذا من شأنه أن يطرح مشكلة، إذ إنّه من الواجب، من وجهة نظر تاريخيّة، أن نتدبّر الألفاظ في لغتها الأصليّة؛ ولذلك فإنّ المعطيات التي نقدّمها هنا لا يمكنها أن تكون إلّا على سبيل التّوضيح؛ باستثناء كتاب طوبيّا الذي لا يوجد في الكتب القانونيّة اليهوديّة، لا نحصي إلّا خمسة استعمالات للفظة «démon»، شيطان، في العهد القديم (دائمًا من التّرجمة الفرنسيّة)؛ والفارق بين العهديْن القديم والجديد قد يكون مدهشًا أكثر إذا أضفنا إلى فترة العهد الجديد المقاطع العديدة جدًّا حول الأبالسة والشّياطين التي يزخر بها أدب الكتب المنحولة والمحرّفة في الوسط اليهودي والمسيحي على حدّ سواء.

(٣١٩) في هذا النّوع من عدم التّمييز بالذّات تُجرى دراسة مثل تلك التي خُصّصت للإسلام في المجلد الثّامن من سلسلة *Sources orientales*, pp. 155-213.

قبل أن نختم مؤقّتًا هذا الملفّ المعقّد جدًّا للجنّ القرآنيّين، يبقى علينا أن نطرح مسألة أخيرة. وهي مرتبطة بظهور توحيد «اللّه»، ومتضمِّنة في الوقت نفسه الكائنات الإيجابيّة والكائنات السلبيّة لما هو فوق الطّبيعة وذلك تحت مسمّياتها الجديدة وفي أدوارها التي أُوكِلَت إليها من الآن فصاعدًا. يمكن أن نتساءل، بالفعل، ما إذا لم يكن من المفيد أن ننظر بعين مختلفة إلى بعض المقاطع القرآنيّة التي يمكن أن نفترض أنّها من تلك الفترة والتي تنسب للمَكيّين معتقدات غريبة جدًّا. إنّ القراءة المباشرة لهذه المقاطع قادت غالبًا إلى الاعتقاد بأنّ المكيّين كانوا يعبدون الملائكة. وهناك مقاطع وآيات أخرى أفضت إلى الاعتقاد بأنّهم كانوا من أتباع «بَنَات اللّه»(٣٢٠). كما تذكر أخرى أنّهم كانوا من عَبَدة «الشّياطين» (أو الجنّ)، في حين

(٣٢٠) هذه الصّيغ تظهر بصورة مباشرة في النّصوص التي تريد لنفسها أن تكون إجابات قرآنيّة على الأقوال التي قد يكون المكيّون قد صرّحوا بها والمعتقدات التي كانوا يؤمنون بها؛ وبطبيعة الحال لا يعطي القرآن الكلمة للمكيّين مباشرة؛ والمعتقدات التي يثور ضدّها القرآن تُقدَّم في تعابير من نوع ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾؛ مع التّضاد بين بنت/ابن، سورة الطّور، ٣٩ ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ﴾؛ في سورة الزّخرف، ١٦؛ الصافّات، ١٤٩، ١٥٣؛ النّحل، ٥٧؛ مع التّضاد بين إناث/بنين، في سورة الإسراء، ٤٠ ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا﴾، في الشّورى، ٤٩؛ مقاطع أخرى تُبرز أنّ أهل مكّة يعتبرون أنّ الملائكة أنثى، في سورة النّجم، ٢٧ ﴿لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى﴾؛ الزّخرف، ١٩، الصافّات؛ ١٥٠؛ الإسراء، ٤٠؛ وقد يكون من الوارد التّقريب إلى هذا السّياق الاستعمالات القرآنيّة التي تنكر أن يكون اللّه قد ﴿اتَّخَذَ وَلَدًا﴾؛ الأمر لا يتعلّق بإعطاء اللّه (أو «الرّحمن» اسم آخر إلهي نجده أيضًا حاضرًا في هذه المقاطع) وظيفة إنجابيّة بما هي وظيفة «التّبَنّي» (وهذا ما يمكن أن يؤكّده لنا ما جاء بخصوص موسى ويوسف اللّذيْن يقدّمهما السّرد القرآني على أنّهما وقع تنبّيهما مع استعمال نفس التّعبير، كما جاء في سورة القصص، ٩ ﴿أَوْ نَتَّخِذَهُ (موسى) وَلَدًا﴾، في سورة يوسف، ٢١ ﴿أَوْ نَتَّخِذَهُ (يوسف) وَلَدًا﴾)؛ احتمالية الوظيفة الإنجابية يبدو أنّها تظهر فقط في المدينة في علاقة مع عقيدة التّثليث المسيحيّة التي يقع رفضها بطبيعة الحال رفضًا قاطعًا، انظر أعلاه، الهامش ٣١٢ (دحض فكرة اللّه المُنجِب ورد مرّة واحدة في سورة الإخلاص، ٣ ﴿لَمْ يَلِدْ﴾؛ أمّا المرّة التي ذُكِر فيها ذلك في سورة الصافّات، ١٥٢ ﴿وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾، فإنّها تندرج على ما يبدو في مقطع مكّي الذي يقدّم قدر اللّه على الإنجاب على أنّها فرضيّة عبثيّة؛ ما جاء في الآية ١٠١ من سورة الأنعام من الواضح أنّه يقدّم نفس الفرضيّة العبثيّة ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ﴾؛ انظر أيضًا بخصوص عدم وجود «صاحبة» للّه في الآية ٣ من سورة الجنّ ﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً﴾، التي تبدو على نفس الوتيرة)؛ التّطابق بين «الملائكة»، «البنات» أو «الأنثى» من جهة والرّبّات اللّاتي كانت تُعبَد في غرب الجزيرة العربيّة نجدها مباشرة في المقطع الشّهير من سورة

أنّهم كانوا يظنّون أنّهم يعبدون الملائكة(٣٢١). فعندما نقرأ الآيات المقصودة دون البحث عن أيّة مرجعيّة، فإنّ هذا هو بالفعل المعنى الظّاهر الذي يَبرُز على السّطح. يبقى أنّنا لا نرى كيف يمكن وضع هذه المعتقدات في صلة وثيقة بالسّياق، إلّا إذا بحثنا عن معنى خلف المعنى، أي معنى الرّهانات الممكِنة التي تختفي وراء هذه التّعابير المدهشة.

هل كان أفراد قبيلة محمّد يعبدون الملائكة؟ هذا ما تتّهمهم به بعض الآيات

النّجم، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٧؛ وانطلاقًا من هذا المقطع اعتبر المأثور الإسلامي أنّ أهل مكّة كانوا يعبدون «بَنَات اللّه»؛ وهذا التّعبير ليس تعبيرًا قرآنيًا، بهذه الصّفة، حتّى ولو كان متضمَّنا في الآية بكلّ وضوح؛ ولكنّنا نجده في العديد من نصوص القرون الوسطى التي يجب القيام بإحصاء شامل لها؛ كما نجد هذا التّعبير في التّفاسير القرآنيّة، بداية من المقطع ١٩-٢١ من سورة النّجم؛ انظر بالخصوص، التفسير المسنَد لمقاتل بن سليمان، المتوفّى سنة ٧٦٧ م، طبعة القاهرة، ١٩٧٩-١٩٨٨، ج ٤، ص ١٦١ (يُعتَبر هذا التّفسير من أقدم التّفاسير الكاملة)، وكذلك الطّبري، المتوفّى سنة ٩٢٣ م (وهذا الأخير من خاصيّاته أنّه لا ينقل عن مقاتل الذي أُلحِقت به في تلك الفترة شبه التّجسيم «أي يُجسِّم الذّات الإلهيّة») في تفسيره جامع البيان، ج ٢٧، ص ٣٤، طبعة مستنسخة (بيروت، ١٩٧٨) عن طبعة بولاق، القاهرة، ١٩١٠؛ فيما يتعلّق «بالآيات الشّيطانيّة» في حدّ ذاتها، انظر أعلاه، الهامش ٣٠٨.

(٣٢١) في سورة سبأ، ٤٠-٤١ (يوم الحِساب، يَنْكُر الملائكة، عندما يسأل اللّه، أنّهم كانوا «أولياء» العباد؛ وبالفعل فإنّ هؤلاء كانوا قد ضلّوا إذ إنّهم كانوا يعتقدون أنّهم يعبدون الملائكة ولكنّهم في الحقيقة ﴿كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ﴾)؛ سورة النّساء، ١١٧ ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا﴾ (أي أنّهم كانوا يتصوّرون أنّهم يدعون الإناث (الآلهة التي كان مشركو العرب يعبدونها كاللّات، والعُزّى، ونائلة ومناة ولكنّهم كانوا يدعون شيطانًا متمرِّدًا على اللّه)؛ نفس المزج بين إبليس أو الأبالسة (الجانّ أو الجنّ) وبين الآلهة القديمة نجده في قصّة إبراهيم وأبيه الوثني في سورة مريم، ٤٢، ٤٤ (﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا (. . .) يَا أَبَتِ لا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾)؛ نحن هنا أمام إجراء قديم جدًّا بدأ استخدامه في العهد القديم ثمّ تطوّر بعد ذلك تطوّرًا واسعًا داخل النّصوص اللّاحقة؛ إذ نرى مثلًا أنّ *shêdîm*، آلهة الكنعانيّين القديمة، صار اليهود ينظرون إليها على أنّها شياطين لا يجب أن تُقدَّم لها الذّبائح، سفر التّثنية الاشتراع، ٣٢، ١٧ «ذَبَحُوا لِشَيَاطِينَ لَيْسَتِ اللهَ ولِآلِهَةٍ لَمْ يَعْرِفُوهَا»، والمزمور ١٠٦/٣٧ «وَذَبَحُوا بَنِيهِم وَبَنَاتِهِم لِلشَّيَاطِين»؛ انظر ملاحظات A. Caquot, *Génies, anges et démons, en Israël*, *op. cit.*, pp. 117, 141؛ في الهامش ٦ من الصّفحة ١٤١ يطرح المؤلّف المشكلة على هذا النّحو: «لقد أدّى التّصلّب العقائدي بالدّيانة اليهوديّة ما بعد بيْبليّة إلى اعتبار آلهة الوثنيّين بمثابة شياطين. . . وقد نهجت المسيحيّة على نفس المنوال».

القرآنيّة المكيّة. والقرآن يضيف بأنّهم قد ارتكبوا في ذلك خطأ. فعوض أن يتضرّعوا للملائكة، فإنّما كانوا يتضرّعون للشّياطين أو للجنّ المضَلِّلين. وبالتّالي فهم يخدعون أنفسهم لأنّ هذه القوى الزّائفة والمضلِّلة هي كائنات مخلوقة لا حول لها ولا قوّة[٣٢٢]. ولذلك فإنّها ستُحاسب مثل البشر يوم القيامة ولن تنفعهم في شيء[٣٢٣].

الجديد في هذا الخطاب لا يكمن في العقاب الموعود للّذين زاغوا وأخطأوا في ولائهم. فهذا الوعيد الذي يراد له أنّ يدخل الرّعب في النّفوس متواتر بصورة دائمة وقد وُجِد في القرآن منذ الباكر، إذ يشكّل على الأرجح واحدة من أولى الثيمات الأخرويّة، كما سنرى ذلك لاحقًا. فالأهميّة وأيضًا الصّعوبة يتأتّيان من المعتقدات التي ينسبها السّرد القرآني فجأة إلى المكيّين، دون أن يكون قد سبق لنا أن سمعنا بها أبدًا من قبل. نحن نعرف أنّ أهل مكّة كانوا يوالون «الرّبات الثلاث»، وبالخصوص «العُزّى»، حاميتهم الخاصّة بهم وذلك حتّى قبل حلولهم بمكّة. وكانت تُعتَبر ولا شكّ إلهة فعّالة للغاية وتحاكي كثيرًا «الرّب»، المذكّر، الذي سيسمّيه القرآن منذ البداية ربّه، أي «ربّ القرآن»، أمّا لفظة «ربّة»، المؤنّثة، فهي لا تظهر في القرآن. هذا مع أنّ القرآن سيذكر الرّبات الثلاث، حاميات القبائل، بأسمائها وأسماء صفاتها في الآيات ١٩-٢١ الشّهيرة من سورة النّجم. ولكن، في النّسخة المعدَّلة، بعد أن نجا محمّد ممّا أوحى إليه الشيطان وأجراه على لسانه [تِلْكَ الْغَرانِيْقُ الْعُلىَ وَإِنَّ شَفاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجى]، أصبحت تُنعَت بـ«الأنثى». ومن ناحية أخرى، نرى أنّها هي التي تُنعت دائمًا بـ«بنات»، الشيء الذي سيسمح للتّقليد اللّاحق بالاعتقاد بأنّها كانت تُسمّى «بنات اللّه» من قِبَل المكيّين. في حين أنّ الكلّ يَعلَم، مثلما يذكّر به القرآن عن حقّ (النّحل، ٥٨ ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾)،

---

(٣٢٢) إذا كان القرآن قد اعتبر الجنّ، بدون أيّ التباس، أنّها كائنات مخلوقة (السّور: الرّحمن، ١٥؛ الذّاريات، ٥٦؛ الحِجر، ٢٧)، فإنّ وضعيّة القوى التي كانت تعبدها القبائل تبدو فيه متضاربة نوعًا مّا؛ فتارة نراها متجانسة مع الجنّ، مع الشّياطين أو الشّيطان (سورة سبأ، ٤٠، ٤١)، وطورًا نرى أنّها وهميّة لا وجود لها: فما هي إلّا مجرّد «أسْماء» اختَلَقها رجال القبائل والتي لا ترتبط بأيّ حقيقة (السّور: النّجم، ٢٣ ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُم﴾؛ يوسف، ٤٠ ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُم﴾؛ الأعراف، ٧١).

(٣٢٣) في سورة سبأ، ٤٢ ﴿فَالْيَوْمَ لا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَّفْعًا وَلا ضَرًّا﴾؛ في سورة الفرقان، ٣ ﴿وَلا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلا نَفْعًا﴾، ٢٩ ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلإنسَانِ خَذُولًا﴾، إلخ.

بأنّ الرّجل الذي لا يُنْجِب إلّا البنات يُنظر إليه، في عالم القبائل، على أنّه سيّئ الطّالِع. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه كانت حال محمّد نفسه. إنّ هذه المسمّيات اعتُبِرت بكلّ وضوح كتسميّات تحقيريّة. ومع ذلك، ليس فيها، في حدّ ذاتها، ما يُثير الاستغراب بصفة خاصّة بما أنّها ترد في سياق جِداليّ(٣٢٤). إذن، ليس هذا في حقيقة الأمر هو الذي يطرح إشكالًا.

في المقابل، ما ينافي الصّواب في هذا الخطاب يتمثّل في اسم الجنس الذي يُفتَرض أنّ المكيّين كانوا يستعملونه للإشارة إلى «الرّبّات» القَبَليّة. إذ من الغرابة

---

(٣٢٤) في المقاطع الأخرى الأقلّ حدّة نرى أنّ الأرباب المعادية تُدعى «آلهة»؛ وهي الصّيغة العربيّة للكلمة السّاميّة «آل/إيل» (بمعنى الحماية والولاء في اللّغة العربيّة؛ في باقي اللّغات السّاميّة فإنّ المعنى يبقى غير محدَّد؛ يمكننا القول أنّ هذه الأثالة قد «فُقِدَت»، غطّتها الطّبقات اللّاحقة للمعنى الذي أُعْطِيَ لها جاعلًا منها مجرّد اسم «لله»)، وقد اشتقّ من هذه الكلمة أيضًا صيغة التّفخيم «اللّه» (ظهرت على الأرجح مع وضعيّة جديدة لاسم علَم «أل(إ) لاه»)، وبطبيعة الحال، «الآلهة» القرآنيّة لا تُذْكَر إلّا لمجرّد خلق الفرصة لنكران قوّتها وسلطانها؛ ولكنّ اسمها في حدّ ذاته لا يقع التّقليل من شأنه؛ ويبدو أنّ لفظة «إله» ظهرت خلال الفترة المكيّة؛ ومن المحتمل تنزيله كرونولوجيًّا مع استعمالات كلمة «اللّه» نفسه التي يمكن أن يكون استعمالها بمفردها ومعزولة في الآية ١٣ من سورة الشّمس، استعمالًا قديمًا؛ هناك استعمالات متعدّدة للفظة «إله»؛ وهي إمّا تشير إلى إله القرآن وإمّا إلى آلهة يجب رفضها ونبذها (١١١ استعمالًا)؛ أمّا استعمال اللّفظة بصيغة الجمع «آلهة» فهو يأتي دائمًا في إشارة للأرباب الكاذبة، أي «القوى الحامية» للقبائل، وربّما أيضًا للجنّ التي تماثلها معها بعض المقاطع القرآنيّة؛ واستعمالات صيغ الجمع أقلّ من استعمالات صيغ المفرد (٣٤ مرّة)؛ يظهر أنّ استعمالات لفظة «إله» وجمعه «آلهة»، حتّى أقدَمها، تتطابق فقط مع المرحلة التوحيديّة، وكمثال على ذلك ما جاء في الآية ٢٨ من سورة الأحقاف (﴿فَلَوْلا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ﴾، أي أنّ الأمم الخالية الذين أهلكهم اللّه كانوا قد بحثوا عبثًا عن «نَصرٍ» من «آلِهة» كانوا يدّعون أنّهم يتقرّبون بها إلى اللّه، فلم تُغْنهم ولم تُنقذهم من عذاب الله)، سورة الصافّات، ٣٦ (﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾؟)؛ سورة الفرقان، ٣ (﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ أي يَخلقهم اللّه)؛ سورة هود، ١٠١ (﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾)، إلخ؛ تجدر الملاحظة أنّ اللّفظتيْن «إله» وجمعها «آلهة» تُستَعملان دون تمييز للمؤنّث والمذكّر على حدّ سواء؛ وهذا على غرار العُزّى، ربّة قريش، يمكن أن توَصَف في القرآن بصفة «إله»، وذلك على ما يبدو كمصطَلح شمولي؛ ولكنّنا لا ندري ما إذا كان هذا الاستعمال هو حصريًّا استعمالًا قرآنيًا؛ لقد لُوحِظ باستمرار، دون تقديم أيّ تفسير لذلك، أنّ مشتقّات الجذر السّامي «إ/ل» أو «إ/ل/ه» ليست مستعملة على الإطلاق في أقدم آيات القرآن.

بمكان أن يقع تسميتها باسم لا يورده القرآن المبكّر على الإطلاق، حتى ولو للإشارة إلى ذاك الذي ألهم محمّدًا، أي «مَلَك»[٣٢٥]. لقد سبق أن رأينا أنّ كلمة «مَلَك» هي

---

(٣٢٥) يكون بطبيعة الحال من المفيد محاولة إنجاز كرونولوجيا قرآنيّة للفظة «مَلَك» التي تُستعمَل في نفس الوقت للمُفرَد وللجماعة ولفظة «ملائكة» التي تدلّ على الجمع؛ لفظة «مَلَك» (١٣ مرّة) هي التي تبدو أكثر قِدَمًا (ترد حينًا بمعنى اسم مُفرَد وحينًا بمعنى اسم جمع)؛ أمّا «ملائكة»، صيغة الجَمْع المعرَّبة، فهي قد تكون متأخّرة أكثر مع أنّنا نجد لها استعمالات تعود على ما يظهر إلى الفترة المكيّة؛ غير أنّ لفظة «ملائكة» هي التي فرضت نفسها بشكل واسع (٧٣ مرّة)؛ وملائكة القرآن قليلًا ما تحمل اسمًا معيّنًا، وبخصوص جبرائيل وميكال، انظر أعلاه، الهامش ٣١٤؛ المرّة الوحيدة التي لا يشوبها أيّ غموض (استعمال متأخّر من الفترة المدنيّة) هي التي ذُكِر فيها الملاكان «هاروت» و«ماروت» اللّذان يحملان اسميْن مُحرَّفيْن لآلهتيْن خيِّرَتيْن من بين الآلهة الزرادشتيّة (*Haurvatât* الذي يعني «نزاهة»، و *Ameretât* بمعنى «خلود»، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة في مادّة «Hârut») واللّذان يُفترَض أنّهما كانا قد أرسِلا إلى بابل ليُعَلِّما النّاس السِّحر، سورة البقرة، ١٠٢؛ ولكن، في هذه القصّة الغريبة وغير المندمجة في القرآن اندماجًا جيّدًا (تكون على الأرجح قد انتقلت بواسطة الأساطير اليهوديّة) ترى أنّ هاروت وماروت يُعلِّمان النّاس السّحر علنًا وبوجه مكشوف مع تحذيرهم في نفس الوقت بما يمكنهما أن يُلحقا بهم من شرور ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾؛ وبطبيعة الحال فإنّنا لا نشاطر وجهة النّظر الذي ذهب إليها محرِّر مادّة «ملائكة» في دائرة المعارف الإسلاميّة الذي يتعرّف على الملائكة، في مختلف المقاطع القرآنيّة (في حين أنّ القرآن لا يذكرهم ولا يشير إليهم بأسمائهم)، إمّا على أرضيّة المأثور الإسلامي، وإمّا انطلاقًا من استقراءات شخصيّة كاعتبار «الرّوح القدس» القرآني ككائن من طبيعة ملائكيّة؛ فالتّسمية «مُقَرَّبُون»، التي تشير في نفس الوقت إلى المؤمنين وإلى الملائكة على حدّ سواء، لا يمكن أن تُخوِّل المماثَلة المباشرة مع «الكاروبيم» البيْبليّة؛ يبقى تواتر واحد معزول يشير على الأرجح إلى «ملاك» جهنّمي تحت اسم «مَالِك»، سورة الزّخرف، ٧٧ ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾؛ ولفظة «مالِك» التي تُطْلَق على اللّه، من ناحية أخرى، تدلّ على فكرة التَّحكُّم والهيمنة؛ قد يكون الأمر يتعلّق باستنساخ نابع من نصوص المجال البيْبلي، سورة الفاتحة، ٤ ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، وسورة آل عمران، ٢٦ ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ﴾، هناك أيضًا تواتران للفظة «مَلَك» (بمعنى الجمع) يمكن أن يكونا من الفترة ما قبل توحيديّة، في سورة الفجر، ٢٢ ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، وفي سورة الحاقّة، ١٧ ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾؛ يتعلّق الأمر هنا، بصورة آماراتيّة، بمقاطع وصفيّة (ديكور ومراسم يوم الحساب) لا تُعطي بعد للملائكة وظيفة خاصّة متكاملة مقارنة بالكائنات السّماويّة الأخرى؛ أمّا مقطع سورة النّجم، ٢٦ فهو بدون منازع ينتمي إلى المرحلة التوحيديّة؛ تواترات لفظة «ملائكة» التي يمكن افتراضها من الفترة المكيّة تبدو كلّها منتمية للمرحلة التوحيديّة بما في ذلك التواترات الأكثر قِدَمًا؛ أمّا المقطع الوارد في سورة النّبأ، ٣٨، فإنّه يمكن أن يكون مُقحَمًا (نفس الملحوظة بالنّسبة للآية ٣١ من سورة المدثّر)؛ كلّ المقاطع الأخرى هي توحيديّة بأكثر وضوح.

بالتّأكيد كلمة مقتَرَضة، كما كان شأنها في العبريّة لعدّة قرون من قبل. إنّ مثل هذه المزاعم لا يمكن أن تُؤخَذ على محمل الجدّ بحذافيرها. إذ لا يجب ولا يمكن أن تكون موضوع أيّ قراءة لا تكون قد أُخْضِعت مسبقًا إلى وساطة لتحليل من صنف تاريخي. فقد دخلنا في فترة نرى فيها المُلهَم (محمّد)، بعد أن كذّبه أهله وذويه، يُصبِح هو بدوره المكذِّب. من المهمّ جدًّا الإشارة إلى أنّ الألفاظ والحُجج المستعملَة، في الجدال الذي سيتطوّر حينها، هي ألفاظ وحجج يبدو أنّ القرآن الأوّل كان يجهلها. إنّ تجديدًا مصطلحيًّا من هذا النّوع له دائما قيمة مؤشّر لا ينبغي تجاهله. تُرى هل هذه هي اللّحظة التي يبدو أنّه ظهرت فيها مختلف الأشكال لما يمكن أن نسمّيها «الإلوهيميّة»، نسبة لإلوهيم، أو «الإلهيّة» القرآنيّة، نسبة إلى اللّه، مستخدمين في ذلك اللّفظة العربيّة «إله» التي لها نفس التّناغم مع اللّفظة العبريّة «إلوهيم». بالفعل، فكلمة «إله» لم ترد مبكِّرًا في القرآن شأنها في ذلك شأن كلمة «اللّه» نفسها. لقد وقع التساؤل مطوّلًا بخصوص أصل كلمة «اللّه»، بالرّغم من أنّ صياغتها، انطلاقًا من كلمة «إله»، يبدو أنّها ليست محلّ شكّ على الإطلاق. وهي لفظة غائبة تمامًا عن القرآن المبكِّر، باستثناء مقطع يشتمل على قصّة «ثمود» في سورة الشّمس. وهذا شيء غريب، ففي هذه المنطقة بالخصوص حيث وقعت معاينة بعض النّقوش النادرة التي ظهرت فيها كلمة «اللّه»، اسم ثيوفوري (اسم يحوي اسم إله) ما قبل الإسلام[٣٢٦]؛ وهذه المنطقة توجد في شمال غرب الجزيرة، في بلاد قوم «ثمود» الأسطوريّين، وهم رعايا أقاموا في أطراف المملكة النبطيّة، أو في صفاء، في بلاد الحِمَم السّوداء، على الحدود بين سوريا وشمال الجزيرة. إنّ انفصال اللّفظيْن «إله» و«اللّه» أحدهما عن الآخر، على الرّغم من أنّهما اشتُقّا من جذر واحد، في نفس لحظة ظهورهما مقترِنيْن في النّص القرآني يمكن إيجاد مبرّر له نظرًا لأنّ اللّفظيْن غالبًا ما يتعارضان. فالرّب الحقيقي، اللّه، كان من الضّروري عليه أن يتميَّز عن بقيّة «الآلهة» الكاذبة مهما كلّفه ذلك من ثمن. فالاصطلاح الموحَّد، كمال هو الحال مع استعمال هذا الجذر في معظم السّياقات السّامية، لم يكن من شأنه أن يسمح بتوضيح دقيق للدّوْريْن اللّذين يكونان متضامِنيْن وفي نفس الوقت متعارِضيْن.

(٣٢٦) René Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam*, Paris, 1955, éd. P. Geuthner, pp. 134, 143.

فاللّه هو بالتّأكيد إله. ولكن يجب عليه، مِن بين كلّ الآلهة، أن يظهر بأنّه هو وحده الحقّ. وهذا التّعايش جنبًا إلى جنب بصفة أبديّة مع ضدِّه، متشاركا معه في نفس الجذر، كلّ هذا يُنتِج نوعًا من الالتباس والغموض. ومن هنا نفهم لماذا وقع الإحساس بالحاجة إلى اللّجوء إلى استخدام أوصاف أخرى، ستكون جزءًا من أسماء اللّه الحسنى التّسعة والتّسعين التي سيعترف بها التّقليد الإسلامي لاحقًا.

تبدو القضيّة إذن مرتبطة مباشرة بعقيدة توحيديّة تبحث منذ ذلك الحين عن فرض نفسها دون منازِع. إلّا أنّنا، من وجهة نظر الأدلّة التي يعتمدها القرآن، نجد أنفسنا أمام عقدة ثيميّة تجمع عناصر متباينة إلى أقصى حدّ. ويمكن أن تكون هذه العناصر من أصل محليّ بحت. فهي إذن من بين تلك العناصر التي تشكلّ أسس الإدراك العامّ لهذا المجتمع المتمَحوِر حول بعض المفاهيم المركزيّة، مثل الولاء، والنّسب وطرائق الانتماء إلى جماعة. ما كان هناك من داعٍ لإجراء قطيعة عميقة في التصوُّر بهذه الصّفة لو لم يقع تجنيد هذه العناصر المحليّة والجوهريّة بصورة جديدة تمامًا من قِبل موادَّ مستورَدة. وهذه الموادّ الخارجيّة تنتمي إلى ما يمكن أن نُطلِق عليه، بشكل مُبهَم جدًّا، «المجال البيْبلي». وصلت هذه المواد للقرآن من خلال وُسطاء وحسب طرائق لن نتوصّل أبدًا وبكلّ تأكيد للكشف عن هويّتها بدقّة وذلك لانعدام شهادات أو وثائق تكون محفوظة تحت أيّ شكل من الأشكال.

قبل أن يتسنّى لها أن تتناغَم سويّة، وذلك في ظَروف القطيعة والفشل المحتملَة التي تحدّثنا عنها، كانت هذه العناصر البيْبليّة قد وصلت إلى القرآن بطرق متباينة، وأحيانًا خِلسَة تقريبًا في هيئة مادّة سرديّة وحكاية على سبيل المثال. وبناء على ذلك، يمكننا أن نرجِّح بأنّ شخصيّة «الملَك» هي شخصيّة كانت أقدم بكثير من قصّة سقوط إبليس. ومع ذلك، فإنّ التقاء هاتيْن الشّخصيَّتيْن، في بداية الأمر بصورة عرضيّة تماما، في فضاء تصوُّري وقصصي هو ما سينتج عنه تشكُّل حدٍّ جديد بين الإيجابي والسّلبي. وهذا التّعارُض، الذي أصبح يُعتبَر محسومًا، بين معسكريْن متضادّيْن سيخدِم، بدون شكّ، لصالح الألوهيّة الإقصائيّة الجديدة. ولكنّه سيسمح أيضًا، وهو ما يمثّل نفس الأهميّة على أقلّ تقدير، بمحاولة الإفلات من تناوب القيم

الذي يمارسه على البشر الفعل المتقلّب للجنّ تارة ودّي ونافع، وتارة أخرى شرّير يُنذِر بالمهالك. قد يكون في مقدورنا، ولو جزئيًّا، إعادة ترتيب الكرونولوجيا الافتراضيّة لأهمّ الموضوعات التي اقترضها القرآن و«قَرْأَنها» وذلك انطلاقًا من تواتراتها في مختلف السّور. ولكن هناك أيضًا بالتّوازي مع ذلك بعض الموضوعات المحليّة التي تقرأنَت. هذه التحوّلات تفصِح عن نفسها عن طريق مصطلحات وأسماء مميَّزة. فمن هذا «التّرقيع» سيبرز فجأة التّماسك الذي سيصبح المؤسِّس لعقيدة قرآنيّة ذات أهميّة بالغة والتي لن تضعف أبدًا. وستكون عقيدة ألوهيّة إقصائيّة، خَلْقيّة، أو خلْقَويّة (créationniste) وذات قوّة عظمى. ومع ذلك، لا نريد القول بأنّ التصوّر لشخصيّة اللّه، في سياقه الأصلي، كان قد تحوّل منذ البداية إلى تصوُّر ذي صبغة «كونيّة». ولكنّنا سنتفادى من ناحيتنا أن نستقرئ بهذه الطّريقة، بالرّغم من أنّ الدّيانة التي انبثقت من هذه الأرضيّة انتشرت فيما بعد ذلك الانتشار الواسع الذي نعرفه. إنّ الإله القرآني، في سياقه الأوّلي، ظلّ في جوهره إلهًا قبليًّا. فقد بقي دائمًا متأقلِمًا تمام التّأقلم مع المجتمع الذي خرج منه نبيُّه.

كلّ هذه التغيُّرات يجب أن يقع ربطها بمكان نشأتها، أي ربطها بنصّ القرآن ذاته. فالأحداث التي يُحيل إليها النّص القرآني هي أولًا وقبل كلّ شيء وقائع قصص. ولا يمكننا أن نفهمها مباشرة على أنّها وقائع حدثت فعلًا. فالقرآن هو الذي يقول إنّ المكيّين كانوا يعتقدون بـ«ملائكة» نُدرِك أنّها في حقيقة الأمر ليست إلّا آلهتهم المحليّة الخاصّة بهم، وهي الرّبّات الحامية للقبائل في غرب الجزيرة العربيّة. وفيما عدا المظهر الحجري والذّبائحي للطّقوس التي تقام لها، فإنّنا لا نعرف شيئًا يذكر بخصوص هذه الشّخصيّات الخارقة للطّبيعة. ليس هناك أيّ يقين أنّها أخذت ملمَحًا سماويًّا أو كوكبيًّا، وعلى أيّ حال ضمن حدود الجزيرة العربيّة الدّاخليّة. وهذا القصور هو ولا شكّ الذي سمح بإصباغ صفة الجنّ عليها بكلّ سهولة أمام الإله القرآني الذي أصبح سماويًّا، بمعنى أنّه صار سيّد سير الرّياح والسّحاب وكذلك الكواكب والنّجوم، سواء كانت المتعلّقة بالأمطار أو بالجفاف. من المؤكّد، في أيّ حال من الأحوال، أنّ الأمر لم يكن متعلّقًا بقُوى خالِقة. والقرآن يكرّر ذلك ويؤكّده باستمرار. يمكننا أيضًا أن نتساءل ما إذا كانت هناك أسطورة مّا للخلق من عَدَم قد

وُجِدت في تصوُّر قبائل تلك المنطقة من الجزيرة، باستثناء الأوساط التي تأثّرت بالتوحيد البيْبليّ. ونحن أميَل للإجابة بالسّلب، إلى أن يأتي ما يخالف ذلك. وقد يكون من المفيد أيضًا أن نتساءل بالتّوازي ما إذا كان يُنْظَر إلى ربّ القرآن في حدّ ذاته، وفي أولى فصول تاريخه، على أنّه كان يتمتّع بكلّ المواصفات التي ستُصبَغ عليه شيئًا فشيئًا مع مرور الزّمن. يبدو أنّه لا شيء يسمح بافتراض ذلك إذا ما تمعنّا في أقدم مقاطع القرآن.

لقد بيّن رينيه دوسّو، عند تقديم خلاصته المتعلّقة بالعرب قبل الإسلام، منذ العصور القديمة للنّبطيّين في البتراء مرورا بمملكة تدمُر[(٣٢٧)]، أنّ أسماء الرّبّات المكيّة، اللّات، والعُزّى، ومناة، كانت معروفة منذ زمن سحيق. قد تكون هذه الآلهة، حسب رأيه، قد اتّخِذت لها رسوم نجوميّة على غرار العديد من الشّخصيّات السّماوية الشرق أوسطيّة. وهذا بطبيعة الحال يقود إلى طرح مسألة معنى هذه الأسماء، والتي يبدو أنّها كانت أسماء مشتَرَكة، منذ عدّة قرون، في العالم القبَلي العربي. فهل كان هذا يعني أنّ القبائل كانت تُقيم الطّقوس لنفس القُوى، سواء كانت من سهوب الفرات أم من داخل الجزيرة؟ إنّ مثل هذا التّوزيع العَرْضي للعقيدة يكون مدعاة لإثارة الدّهشة بصورة كبيرة في عالم القبائل العربيّة. ونحن نعلم أنّ هذه القبائل كانت بالفعل سوسيولوجيًّا متقوقِعة بشدّة داخل جماعات يجمعها نسب واحد، حقيقي أو مُتَخَيَّل. كما يكون التّناقض ذا أهميّة بالغة بين آلهة يُفتَرض أنّها

(٣٢٧) عنوان كتاب René Dussaud (انظر أعلاه، الهامش ٣٢٦) ضيّق النّطاق جدًّا بالنّظر إلى محتواه؛ فالكتاب يقدّم في الواقع ملخّصًا عامًّا انطلاقًا من دراسات علميّة أكاديميّة قام بها علماء اللّغات السّاميّة منذ القرن التّاسع عشر حول الممالك العربيّة المتاخمة للمناطق الحضريّة التّقليديّة للشّرق الأدنى (الأنباط والتدمريّون)، وأيضًا المناطق التي كانت انتشرت فيها الكتابات والرّسومات المنقوشة على الصّخور في الشّمال الغربي للجزيرة العربيّة (بالخصوص مناطق ثمود والصّفائيّين)؛ يمكننا أن نتابع، من خلال فهرس الكتاب، التّوزيع المتّسع جدًّا للأسماء الواردة في القرآن، سورة النّجم، ١٩-٢١؛ أسماء قرآنيّة أخرى لآلهة كانت تعبدها قبائل أخرى (سورة نوح، ٢٣)، مذكورة أيضًا في الكتاب؛ وهي تبدو متوزّعة توزيعًا أضيق؛ ولكنّنا لا نشاطر المؤلّف وجهة نظره المتمثّلة في أنّ وحدة الأسماء الإلهيّة تتطابق مع وحدة الطّقوس بين الجزيرة العربيّة ومنطقة السّهوب السّوريّة، ص ١٤١.

عامّة شاملة عابرة للمكان والزّمان، معروفة طوال عدّة مئات من القرون، وبين جماعات إنسانيّة غيورة بهذا القدر الكبير على استقلاليّتها والتي يبدو أنّها لا تقيم طقوس العبادة إلّا «لربّها» أو «لربّتها». ونحن لا نرى كيف كان بإمكان هذه الجماعات أن تقبَل بتقاسم، مع آخرين، هذا الرّب أو هذه الربّة اللّذيْن كانت تمنحها ولاءها، وتتخيَّل أنّها تُشاطرها الأرض حتّى وإن أدّى الأمر إلى نقلها من مكان إلى آخر تحمل معها صخورها في حلّها وترحالها وهي تَطوح عبر الصّحراء. قد تكون مكّة، على غرار مدن تجارة القوافل العتيقة التي سبقتها، تمثّل حالة فريدة من نوعها. إذ يبدو بالفعل أنّ القُرى الصّحراويّة التي كانت تعيش من تجارة المسافات الطّويلة كانت تتميّز بتعدُّد آلهة تراكُمي. ولكنّنا مع ذلك لا نستطيع أن نجزم بأنّ هذه الحالة كانت قد أفضت في يوم من الأيام إلى إنشاء معبد للآلهة (بنثايون) على غرار تلك المعابد التي نراها في الفضاءات الحضريّة ذات الاستقرار الدّائم في الشّرق الأوسط. ولم يكن لموانئ الصّحراء، التي تجد نفسها مندرجة في شبكات معقّدة من الأحلاف بين القبائل وذلك بحكم وقوعها على طرق المواصلات، إلّا استقطاب شخصيّات الرّب التي كانت تعبدها القبائل وكأنّها تريد من خلال هذا أن تَجلِب لصالحها التّأثيرات الإيجابيّة والفعّالة لهذه الآلهة، وأكثر من ذلك بدون شكّ أن تتّقي شرّها عندما يتّفق أن تتنقّل هذه الأرباب عبر طرقات أراضيها بالذّات. وتكون حاضرة مكّة، في نفس الغرض، قد حَضَنت أحجارًا رمزيّة في إطار علاقات حسن الجوار مع القبائل السّاحليّة لهذه المنطقة من غرب الجزيرة. ففي هذا الإطار من التّحالف الإنساني وليس لأسباب تتعلّق بتعدّد الآلهة، تكون الرّبّات الثلاث، التي يذكرها القرآن، قد كانت حاضرة في محيط الكعبة المقدّس. وأغلب الظنّ أنّها كانت في شكل صخور أكثر منها على هيئة «الأصنام» التي سيحاول التّقليد الإسلامي لاحقًا أن يراها كذلك وذلك على الأقلّ ليتصوَّر قطيعة أسطوريّة وتعارض جذري بين الإسلام والفترة التي سبقت ظهوره.

إنّ لغز الاسم المشترك في الميدان القبَلي العربي يمكن على الأرجح أن يُحلّ إذا اعتبرنا هذه التّسميات لا كأسماء عَلَم لقوى خارقة للطّبيعة، ولكن كمجرّد أسماء صفات إلهيّة، شأنها في ذلك شأن كلمة «إله» نفسها. وفي هذا السّياق، تكون «عُزَّة»

القريشيّين وبعض القبائل المنتسبة لهم هي «عُزّتهم» هم وحدَهم دون أيّ أحد آخر. ولهذا لا يكون لديها ما تشترك فيه مع «العُزّى» العتيقة التي كانت تُعبَد في مناطق الأنباط، وثمود أو تَدْمر التي يذكرها رينيه دوسّو[٣٢٨]. فهي تكون الحامية لأرض قريش فقط وليس غير. ولهذا لا تُقرَأ هويّتها الخاصّة بها في نجاعة اسمها وفعّاليته الذي كان بالفعل معروفًا ومستعملًا من زمن طويل من طرف جماعات عربيّة. بل يمكن أن تُقرَأ في علاقتها بفضاء قَبَليّ خاصّ زيادة على مكانها المقدّس الخاصّ بها أيضًا. يُفتَرض أنّ «عزّة» قريش كانت قد اعتُرِف بها كربَّة للفضاء الشّجري المقدَّس «حَرم» الذي يوجد في المكان الذي يُسمّى «نخلة»، ويقع شرق مكّة. ولذلك لم يكن من الدّاعي أن يُجعَل من «العزّى» نجمة الزُّهرة العربيّة، نجمة المساء، حتّى وإن كان قد نُسِب لها، في مناطق أخرى، مثل هذا الدّور. وبناء على كلّ هذا، يكون من الأفضل قراءة دور هذه الشّخصيّات ما فوق الطبيعيّة، في كلّ حالة، انطلاقًا من مكان محدَّد والمعتقدات التي كانت تُمارس فيه.

ولكن لا شيء من كلّ هذا بقادر على تفسير كيف حدث أن أصبحت الآلهة المكيّة تُعتَبر ليس فقط بمثابة ملائكة، مؤنّثة، ولكن أيضًا على أنّها «بَنَات اللّه». وهذا الشّيء مُستَغرب جدًّا سيما وأنّنا لم نسمع أبدًا إلى حدّ الآن بأنّ عرب القبائل كانوا في وقت مّا قد عبدوا «ملائكة». فهل يعني ذلك أنّه يتوجَّب الرّجوع إلى المعنى الأساسي للكلمة ذاتها والتي تشير على وجه التّحديد إلى «حامل رسالة ينتمي إلى

(٣٢٨) من بين «الآلهة» النّبطيّة (الشّمال الغربي للجزيرة) قد يكون من الممكن أن نحسب من ضمنها اللّات (أي أل-لّات، وهي مؤنث «إيله»، الذي هو نفسه مشتقّ من اللّفظة السّاميّة «إيل»)، والعُزّى أو أل-عُزّى، ومنوات (أي مَنَاة)، انظر المرجع المذكور سابقًا، ص ٤٤-٤٦؛ يبدو أنّ أل-لّات هي التي كانت في هذا المحيط تلعب الدور الأهمّ إلى جانب الآلهة الذّكور التي كانت غير حاضرة في المنطقة المكيّة؛ نفس الثلاثيّة لوحِظ وجودها أيضًا في تدمر تبدو أل-لّات حاضرة فيها، سواء بملامح صنم محارِب (غالبًا ما تقع مماثلتها بإلهة الحرب الإغريقيّة «أثينا»)، أو في صورة الإلهة السّوريّة للأسود؛ ولكنّ الآلهة الذّكوريّة، وأغلبها غير معروف في الجزيرة العربيّة، كانت هي الآلهة المهيمنِة في تدمر، مرجع سابق، ص ٩٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١١٥؛ عند عرب الشّمال الغربي للجزيرة نجد نفس الأسماء مختلطة مع أسماء أخرى، ص ١٢٨، ١٣٤، ١٣٧، ١٤١، ١٤٢؛ طوال الكتاب يفترض المؤلّف R. Dussaud، دون برهنَة حقيقيّة وشرح كاف، وجود وحدة شعائريّة تُقدِّم لشخوص «الرّبّات» العربيّة.

الحاشيّة المقرَّبة مِمّن أرسَله». لقد سبق أن رأينا أنّ هذا النوع من الملاك كان يُشار إليه في القرآن نفسه باللّفظة العربيّة «رسول»، وذلك من خلال الشّخصيّة الأولى التي نقلت الرّسالة إلى محمّد في سورة التّكوير، الآية ١٩ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾. غير أنّه لا يبدو بإمكاننا أن نطابق هذا مع المعتقدات التي تُعزَى إلى أهل مكّة. اللّهُم إلّا إذا فكّرنا أنّهم كانوا يعتقدون برُسُل من الإناث، وهي فكرة تبدو منذ البداية فكرة مستحيلة بخصوص هذه الكلمة على الأقل. بالإضافة إلى هذا، لم يُشِر القرآن المكّي أبدًا إلى «مَلَك رسول»، أو بالأحرى نرى أنّ هذه الفكرة لا تُستحْضر أحيانًا في القرآن إلّا لكي يقع دحضها مباشرة[٣٢٩]. أمّا فيما يتعلّق بجبريل، فإنّه لا يُعطَى له مثل هذا الدّور إلّا في أقصى نهاية الفترة المدنيّة (المرّة الوحيدة التي ذُكِر فيها بهذا المعنى جاءت في سورة البقرة، الآية ٩٧ ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾). وفي المقابل، يبدو بوضوح أنّ مفهوم «الحاشية المقرّبة» هو مفهوم مُستَفاد من قرآن هذه الفترة. إنّ الكائنات الخارقة للطّبيعة التي يُشار إليها بهذه الألفاظ تُقدَّم، دون أي غموض، على أنّها تنتمي إلى حاشية اللّه المقرّبة، وهذا واضح سواء كان ذلك خلال مرحلة ما قبل التّوحيد التي يظهر فيها فقط اسم الجَمْع «مَلَك» أو، في فترة لاحقة، في صيغة الجمع «ملائكة»، وهذه الأخير هي التي ستُصبح الصيغة غالبة الاستعمال عندما يتمّ الإعلان عن السّلطة الحصريّة المطلَقة للإله القرآني. فالملائكة المقرّبون هم جزء من «المَلأ»، حسب اللّفظة المحليّة التي تفيد «جماعة من النّاس»، يلعبون دور «مجلس قَبَليّ»، مثلما كان ذلك شائعًا في مكّة[٣٣٠].

---

(٣٢٩) عدّة آيات مكيّة، التي سنتناولها بالتّدقيق لاحقًا، تُظْهر أهل مكّة في إطار إنكار وجدل كمطالبتهم من محمّد (حتّى يُصدِّقوه) تدخُّل مَلَك من لحم ودم، وكذلك سخريتهم منه أحيانًا لأنّه ليس مَلَكًا من بين الملائكة (سورة الفرقان، ٧ ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾؛ سورة الإسراء، ٩٥؛ سورة هود، ١٢، ٣١ (محمّد ينفي أن يكون ملكا ﴿وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾)؛ الأنعام، ٨، ٩، ٥٠ (محمّد ينفي أن يكون ملكًا ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾).

(٣٣٠) لفظة «مَلَأ» هي لفظة قرآنيّة وردت ٣٠ مرّة؛ هذه اللّفظة التي تعني المجلس القَبَلي (المَجْمع القَبَلي)، هي محلّ تأويلات متنوّعة في القرآن؛ فالأمر يتعلّق غالبًا بـ«مجلس فرعون» في القصص التي تخصّ موسى (تكرّر ذلك ١٣ مرّة، مثلًا في سورة الزّخرف، ٤٦)؛ الأملاء، جمع «ملأ»،

يبدو أنّه لم يُسمَع أبدًا بأيّ حديث، في حدود الجزيرة العربيّة الدّاخليّة، عن «عائلة مقدَّسة» من شأنه أن يسمح بتفسير حَرْفي للصّيغة «بَنات اللّه». هذه الأنماط من التصوُّر يظهر أنّها كانت حَكْرًا على المجتمعات المستقِرَّة في شمال الجزيرة. ولكنّ هذا يتطلّب، حتّى في هذا الإطار، معرفة ما إذا كان الأمر يتعلّق بعائلات مُتجسِّدة على المِنوال الهِلّينيّ [الآلهة الإغريقيّة المتجسِّدة]. ولذلك، فإنّه من المرجَّح أكثر، في هذا السّياق، أنّ «النَّسب» المزعوم كان يُحيل إلى مَن كانوا أعضاءَ من بلاط إلهيّ. ولهذا فإنّ «أبناء اللّه» يكونون هم أولئك الذين كانوا حاضرين بصورة دائمة في جوارٍ وأُلْفَة مع اللّه، بوصفهم ينتمون إلى بَيْته. يبدو أنّ هذا هو ما كانت عليه الحال في أوغاريت وبصورة عامّة في الوسط الكنعانيّ. ويُفتَرض أنّ هذا هو الأصل الذي انبثقت منه فكرة البلاط السّماوي لربّ البِيْبل(٣٣١). فهل تكون تصوُّرات من هذا النّوع قد هاجرت أيضًا إلى بعض الممالك

البشريّة يقع تقديمها عامّة على أنّها مناهضة للأنبياء الذين يرسلهم اللّه وذلك بسبب تقاليدها الخاصّة بها والتي لا تريد استبدالها والتخلّي عنها. لدينا هنا استعارة شفّافة بخصوص الوضعيّة المكيّة؛ القصص المتعلّقة بنوح (٥ تواترات، سورة المؤمنون، ٢٤ ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾، ٣٣ ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾؛ سورة هود، ٢٧، ٣٨ ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُواْ مِنْهُ﴾؛ سورة الأعراف، ٦٠)؛ بخصوص قوم النبيّ شُعيْب (وردت مرّتين، في سورة الأعراف، ٨٨، ٩٠)؛ بخصوص قوم «عاد» (وردت مرّتين، في سورة الأعراف، ٦٦، ٧٥) بخصوص «بني إسرائيل» (وردت مرّة واحدة، في سورة البقرة، ٢٤٦)؛ بخصوص الشّعوب البائدة (وردت مرّة واحدة، في سورة ص، ٦)؛ وأخيرًا، هناك ثلاثة مقاطع ذات نبرة أخرى تتعلّق بعلاقات سليمان بملكة سبأ التي ستخضع، هي والملأ، لمشيئة الملك العِبْري (سورة النّمل، ٢٩، ٣٢، ٣٨)؛ هناك بالأخير تواتران يتعلّقان بالملأ الأعلى في سورتيْ ص، ٦٩، والصافّات، ٨؛ يمكن أن نجد في هذا التصوّر للملأ الأعلى نفس الملاحظة بالضّبط (مع تطبيقها هنا على السّياق القَبَلي) التي قدّمها A. Caquot بخصوص العلاقات بين إله إسرائيل وملوك الثّقافات الحضريّة لمنطقة كنعان؛ فالإله يتقمّص ملامح المَلِك ويستعير منه بعضًا من «أسماء المؤسَّسات»، انظر، « Génies, anges, démons en Israël », *Sources orientales*, Vol. VIII, Paris, 1971, éd. Du seuil, p. 123.

(٣٣١) يقوم A. Caquot بتتبّع تطوّر هذا التّعبير منذ أصوله ما قبل بيبليّة، الكنعانيّة والفينيقيّة (أوغاريت، بيبلوس)؛ عبارة «أبناء الله» ستصبح هي العبارة التي تمثّل آلهة الأمم الأخرى؛ ولكنّ أبناء اللّه يكونون خاضعين لعدالة يهوه الذي يُصبحون «عبيدَه والمتزلّفينَ له»؛ ونحن هنا غير بعيدين عن تحوّلهم إلى ملائكة الذي سيحدث في زمن قريب؛ نتوصّل هنا إلى «فكرة أنّ كلّ أمّة يحكمها مَلَك» خاضع بطبيعة الحال ليهوه؛ يسمح A. Caquot بقياس التطوّر الذي حصل وذلك بتقديم

العربيّة داخل الحزام الواقي للإمبراطوريّة الرّومانيّة «اللّيمس» (*Limes*)، مثل مملكة تَدمُر، ولكنّنا نستَبْعِد ذلك. غير أنّنا بالمقابل نعرف أنّ تدمر، مدينة تجارة القوافل هذه كانت تمارس سياسة تراكميّة. وتكون هذه السّياسة قد قادتها إلى زيادة عدد الآلهة، التي كانت تنتَحِلها، وذلك على الأرجح من خلال تحالفاتها مع القبائل والممالك وحتّى الإمبراطوريّة اللّاتينيّة [الرّومانيّة] التي كانت تابعة لها وانتهت إلى وضع حدّ لحكمها. أمّا فيما يتعلّق بالمماثلات التي تعترضنا في الشّرق الأدنى بين الشّخصيّات الإلهيّة لحوض البحر المتوسّط والسّاميّة، فلا يجب أن ننسى أبدًا أنّها من فعل مؤلّفين إغريق ولاتينيّين كانوا يبحثون عن أُطر مرجِعيّة داخل هذه الأراضي الأجنبيّة، انطلاقًا من أساطيرهم المقدّسة الخاصّة بهم. ونحن نستبعِد حدوث عمليّات تهجين حقيقيّة ما عدا بعض الأسماء المفروضة.

لقد سبق ليوليوس فلهاوزن، في كتابه حول الوثنيّة العربيّة، أن لاحظ بصواب فائق أنّ عبارة «بنات اللّه» يمكنها أن تبدو كاستنساخ للعبارة التوراتيّة «بناي إلوهيم» [أبناء العليّ]. وبين هذه العبارة وتلك يكون الفارق الوحيد الذي حدث هو قلْب الجِنسيْن [من أبناء إلى بنات]. فإذا كانت الصّيغتان متوازيتيْن، فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل، على ضوء ما قلناه آنفًا، بخصوص النّسب المزعوم لـ«بنات الله». وقد أشار يوليوس فلهاوزن، انطلاقًا من معاينته لتوازي العبارتيْن، دون أن يذهب أبعد في توضيح ذلك، أنّ «بنات اللّه» لا يمكنهنّ أن يَكُنّ إلّا كائنات سماويّة أنثويّة، *göttliche weiblicher Natur* (*Rest*, «die Töchter Allahs», p. 24). وقد توقّف عند حدّ هذه الملاحظة الأساسيّة دون البحث عن معرفة ما قد يطرأ من انعكاسات، جرّاء ذلك، على فهمنا للنّص القرآني.

إنّ المفارَقة واللُّغز يتمثّلان في أنّ عبارة «بنات اللّه»، التي قمنا باكتشاف سوابقها التّوراتيّة المحتَمَلة، بما في ذلك من خلال تطوّرها نحو طبيعة ملائكيّة، لا

كمرجعيّات «العقيدة الضمنيّة للمزمور ٧٢ (يعود تاريخه للحقبة الملكيّة)، سفر أيّوب (١٥، ٥، و٤، ١٨) وأخيرا كتاب دانيال (١٠، ١٣، ٢٠»؛ يمكن الرّجوع لهذا التّحليل في « Génies, anges, démons en Israël »، مرجع سابق، ص ١٢٧-١٢٩.

يذكرها القرآن إلّا لكي يدحضها بقوّة وصرامة. فمثل هذا التصوّر مرفوض رفضًا باتًّا يكاد يكون رِجسًا من عمل الشّيطان. هذا مع أنّ أصل هذا الموضوع لا يرقى إليه أيّ شكّ. فهو لا يمكن أن ينتمي إلى دائرة المعتقدات المحليّة. فالمصطَلح الذي يُؤدّي معناه يفضح أصله الأجنبي. من المؤكّد أنّ الاعتقاد بالملائكة، لفظ مُقتَرض دون منازع، لم يكن جزءًا من طريقة وعقيدة الآباء، أي الأجداد الذين تدّعي الجماعة القبَليّة تحدُّرها منهم وانتسابها إليهم. هناك الكثير من المقاطع القرآنيّة تُظهِر تمسّك القبيلة [قريش] بهؤلاء الآباء تمسّكًا مستميتًا رغم ما حكى عنهم الوحي، بواسطة محمّد، من قصص رائعة أو مخيفة ومن براهين ساطعة. ولذلك فإن يكن أعداء محمّد قد واجهوه بمثل هذا الخطاب، فهذه إذن حقيقة لا تقبل الجدل. فالموضوع، بالفعل، هو موضوع متواتر في قرآن الفترة المكيّة الوسيطة. وبناء على ذلك، فإنّنا لا نرى أنّ هذا الموضوع كان قد اخْتُلِق لاحقًا. ومن المرجّح أن تكون قريش قد قالت ذلك للرّجل الذي كانت تجحد العقيدة التي جاء بها. يبقى أن نعرف ما إذا كان القريشيّون هم أنفسهم كانوا يعتقدون بما كانوا يقولونه لمحمّد! في واقع الأمر، هنا تكمن القضيّة الجوهريّة.

يبدو أنّ الأمور كانت قد وصلت إلى لحظة انقلب فيها إنكار معتقدات القبيلة ضدّ الشّخص الذي أنكرها، وذلك بالاستناد إلى الحُجَج ذاتها التي جاءته عن طريق الوحي. والسّياق أصبح بكلّ وضوح سياقًا جداليًّا. إلّا أنّنا نستشفّ بسهولة التُّهم التي يُلقيها القرآن ضدّ معتقدات القبيلة المكيّة. صحيح أنّ هذه التُّهم هي التي تظهر بصورة جليّة جدًّا وتحتلّ في المشهد مركز الصدارة. ولكنّنا نرى بأقلّ وضوح الطّريقة التي أجابت بها القبيلة. كان من المنتظَر بطبيعة الحال أن تقوم بالردّ من خلال إعلان انتمائها لتقليدها الخاصّ بها. وهو ما لم تتوانَ في القيام به باستمرار وثبات. وما لم يكن منتَظَرًا منها هو أن يكون ردُّها مستندًا إلى حُجَج محمّد نفسها. ومع ذلك، يبدو أنّ هذا هو الذي يحدث هنا. عدا ذلك، ألم يُعَب على محمّد كونه هو نفسه ليس ملاكًا[٣٣٢]؟

---

(٣٣٢) انظر أعلاه، الهامش ٣٢٩.

من الممكن أن تكون القبيلة قد وصلت إلى حدّ انتحال الموضوع البِبْلي المتعلّق بالملائكة لكي تجابه بصورة أفضل مَن كان ينكر عليها معتقداتها. وقامت باستخدام هذا الموضوع البِبْلي لمصلحتها. ومن هنا يمكننا أن نفترِض أنّ الأمر، من جانبها، لم يكن يتعلّق بطبيعة الحال بمُعتَقد على الإطلاق! فهل كانت الغاية من ذلك هي اقتراح تسوية مّا؟ أم كان الأمر يتعلّق بآخر ما توصّلت إليه القبيلة من مظاهر الاستهزاء بمحمّد؟ ونحن نرجّح بالأحرى الفرضيّة الثّانية وذلك بالنّظر إلى ميزان القوى غير المتكافئ في مكّة بين محمّد ومعارضيه. يبقى أنّه من الممكن أنّ القرآن كان مدينًا لهذا الفشل الذّريع وهذا الرّفض الإضافي لكي يواصل طريقه، عوضًا من أن يتهاوى في أحضان القبيلة، وهو احتمال لم يكن مستبعَدًا. ونحن لن نذهب هنا إلى أبعد من هذا، لا لشيء إلّا لأنّنا سنتناوله بصورة أفضل لاحقًا من خلال لقاءاتنا مع النّص القرآني. حينها، سنغتنم الفرصة لاختبار مدى وجاهة هذه الفرضيّة، استنادًا إلى مبرّرات أخرى، أو نقضِها. هذا هو بالفعل المصير، وهو دائمًا غير مؤكّد، الذي ينتظر كلّ فرضيّة وبالخصوص عندما تكون فرضيّة لا تخشى أن تكون خارجة عمّا هو مألوف.

سنخرج الآن من المنعرج الذي قادنا إليه الجنّ والشّخوص السّماويّة، لكي نلتقي من جديد بصورة مباشرة مع الإنكار المزدوَج الذي بُنِي عليه القرآن المكيّ، إنكار محمّد في حقّ قبيلته، تمامًا مثل إنكار القبيلة في حقّ محمّد. وبالفعل، في تفسير ذي غرض تاريخي، فإنّ هذين الإنكاريْن المتناظِريْن لا يمكن أن يوجد أحدهما دون الآخر، على الرّغم من أنّ التّقليد العقائدي اللّاحق يُلزِمنا بأن ننسى ذلك حتّى يتسنّى له بناء نفسه بالتّساوق مع عصره.

٨

معركة الألفاظ
محمّد وقريش

لقد سبق لنا القول إنّ القرآن، حتّى من خلال تشكُّله على هيئة مُصحف متداوَل، لم يدخل حقًّا على الإطلاق في منظومة الكتابة. فقد ظلّ أساسًا من طبيعة شفهيّة. فالكلام القرآني حاضر على الدّوام، فهو تارة مونولوغ إعلاني، وتارة أخرى وَعْد أو وعيد، وطورًا إجابة، ردّ وجدل، أو خصومَة. ولكن، في كلّ الحالات، لا تحيل مسرَحَتُه للأحداث إلّا للخطاب الذي يُفصِح عنها. وهذا ما يمثّل في نفس الوقت أهمّيته ومحدوديّته. إنّ الكلام القرآني لا يمكن له أن يسلّمنا إلّا وقائع القصّة. فالقول الملفوظ ما هو إلّا الأثر الذي يبقى من الوضعيّات التي حدثت حقيقة. وهو لا يفضي إلى أيّ وقائعيّة مباشِرة. وهذه ليست أقلّ الصّعوبات التي تواجهها دراسة تريد أن تتصدّى للحديث عن محمّد، شخصيّة قصصيّة، وذلك من حيث علاقاته مع قبيلته. ومع ذلك، فإنّ إمكانيّة التخلّص من قيود القراءة التقليديّة واستقراءاتها، بالشّكل الذي بُنِيت عليه داخل المجتمعات الإسلاميّة القروسطيّة، يكون ثمنها بالتّأكيد القيام بعمل مُسبَق ومباشر حول إيحاءات هذا النّص التلفُّظي، مهما كانت درجة غموضها وضآلتها.

إلّا أنّ محمّدًا، رجل القول القويّ، لم تكن له آذان صاغية عند أهله وعشيرته إلّا قليلًا. وقد زُعِم أنّه كان مسموعًا بالخصوص من طرف بسطاء النّاس، والعبيد من الموالي والأجوار والحلفاء، المنتسبين إلى مختلف العشائر[٣٣٣]. يبدو أنّ ذوي

(٣٣٣) لقد قُدِّم نوح هو أيضًا، من خلال طريقةِ استبداليه شفّافة على أنّ أتباعَه كانوا من أسافِل النّاس

وأفقرهم كما جاء في سورة الشّعراء، ١١١ (﴿قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الأَرْذَلُونَ﴾ هكذا خاطبه ذوو الشّرف وأهل البيوتات من قومه؛ ولفظة «قوم» تشير، في هذا السّياق، إلى القبيلة)؛ نفس اللّفظة، مُطبّقة دائمًا على نوح ولكن مقترنة بجمع التّكسير «أَرَاذِل» نجدها في الآية ٢٧ من سورة هود (﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا﴾، والتّعبير هنا أكثر دقّة «الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ» الذين جحدوا نبوَّتَه، فهم يقولون له: يا نوح أنت آدميٌّ مثلنا في الخَلْق والصّورة والجنس ولا نرى مَن يتّبِعُك من قومنا إلّا الذين هم سَفَلَتُنا)؛ إنّ السّرديّات القرآنيّة المتعلّق بأنبياء الماضي تُستَخدَم في الغالب لإظهار وضعيّة محمّد تجاه قبيلته؛ ونحن هنا إزاء مقطَعيْن لافتيْن للنّظر بشكل صارخ يجب وضعهما في علاقة مباشرة (كما لو أنّ الأمر كان يتعلّق بإقرار بالعجز) مع الظّرف الصّعب جدًّا الذي كان يتعرّض له محمّد في مكّة (يبدو من الصّعب تحديد كرونولوجيا هذين المقطَعيْن؛ إنّها ولا شكّ تعود إلى فترة ما بعد إعلان «التّوحيد»)؛ على العموم تنتهي هذه القصص بتحذير القبيلة من مخاطر الدّمار والإبادة في الدّنيا أو العقاب الجسيم يوم الحساب إذا ما تمادت في رفض الطّريق الذي يدعوها نبيُّها إلى اتّباعه (أو «النّذير» حسب المصطلح المكّي القديم)؛ نجد في دراسة مونتغمري واط، محمّد في مكّة، مرجع مذكور سابقًا، قائمة - مبنيّة أساسًا على المعطيات التقليديّة ما بعد قرآنيّة - للأشخاص الذي أسلموا في مكّة، الفصل ٤، ص ٨٦-٩٩ (في الطّبعة الإنجليزيّة)، و١١٧-١٣٢ (في الطبعة الفرنسية)؛ و١٧٥-١٨٥ (في الطّبعة العربيّة، القاهرة، ١٩٩٤)؛ مسألة الأقدميّة في الدّخول إلى الإسلام سرعان ما أصبحت، في مجتمعات الخلافة، قضيّة سياسيّة أو، على أيّة حال، قضيّة رمزيّة مع تداعيات سياسيّة؛ إنّ المعطيات التقليديّة تُخفي جيّدًا الرّهانات، فهي بالتّأكيد أبعد ما تكون عن التعبير عن الحقيقة التّاريخيّة؛ وقد زُعِم أيضًا أنّ محمّدًا كان يُعِدّ من بين أتباعه شبابًا في قطيعة مع عائلاتهم أو أشخاصًا من عشائر ثانويّة؛ وعلى العكس من كتب التّاريخ اللّاحقة فإنّ القرآن يظلّ صامتًا بخصوص هذه المسألة خلال الفترة المكيّة؛ إذ إنّ إثارة الفرقة بين أفراد العائلة الواحدة، من وجهة نظر قبَليّة، كانت تُعتَبر جريمة؛ وبالمقابل، نرى في الفترة المدنيّة ما إن تمّت القطيعة بين محمّد وجماعته ووقع إقصاؤه، فإنّ دعوات التّحريض على القطيعة كانت بإمكانها أن تُصبح علانية؛ ومع ذلك فإنّ الإشارات إلى هذه الدّعوات في المدينة تبدو أنّها ظهرت متأخّرة، طالما أنّ هذا الموضوع كان من شأنه أن يصدم الذّهنيّات التقليديّة حتّى عند مَن آمنوا بمحمّد وأعلنوا إسلامهم؛ إنّ التحريضات القرآنيّة بهذا الخصوص تتوجّه حصريًّا إلى أناس سبق أن التزموا بالإسلام وكانوا منتمين إلى محيط محمّد القريب؛ فهم مدعوون إلى نقض ولائهم لأقاربهم المكيّين الذين ظلّوا على دينهم ولم يدخلوا الإسلام؛ والولاء هنا يُحيل إلى روابط القرابة مع كلّ ما تمثّله من أواصر التّضامن في مجتمع قبَليّ؛ على سبيل المثال، في سورة آل عمران، ٢٨ ﴿لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، أي باختصار هناك دعوة ألّا يختاروا آباءهم الكافرين على المؤمنين؛ وهنا نجد مؤشّرَ صِدقٍ على واقع حقيقي؛ فالحالة تكون قد حدثت بصورة طبيعيّة، وذلك بحكم المنطق القبَلي؛ انظر أيضًا الآيات ٨٩، ١٣٩، ١٤٤ من سورة النّساء؛ والحثّ على القطيعة المباشرة مع «الآباء» (الوالِد، الجدّ أو الأعمام والأخوال الذين يُعتَبرون آباءً رمزيّين) ومع «الإخوة» (من أشقّاء أو أبناء العمومة والخؤولَة)؛ أي على العموم مع كلّ رجال العشيرة الذين لم يُسلِموا، هذا التّحريض نجده قد

الاعتبار من المكيّين وأشرافهم، مثل الذين كانت أصواتهم مسموعة في مجلس القبيلة «الملأ»، يظهر أنّهم ظلّوا غير آبهين كليّة بخطاب محمّد. كيف لا، وهم مَن بدّلوا منذ زمن بعيد ملابس البدو البسطاء الذين كانوا بلا ريْب يعانون من الجوع، وذلك مقابل ملابس مَن هو متحصِّن أكثر ضدّ صروف الدّهر، أي تجّار قوافل المسافات الطّويلة الذين ينعمون بالاستقرار وبحبوحة العيش. فبالنّسبة لهم، لم يعد فقدان قافلة يعني ضياعَهم هم أيضًا وإفلاسهم. فقد كانوا هم أصحاب هذه المشاريع ورؤساء أموالها، ولم يشاركوا في «الرِّحْلَتين»(٣٣٤) السّنويّتيْن، لا بشكل دائم ولا كلّهم جميعًا في نفس الوقت. يُفتَرض أنّ إحدى الرّحلتيْن كانت تتمّ في الشّتاء وتتّجه نحو الأراضي المترفعة داخل اليمن، في حين كانت الأخرى تقع في أواخر الرّبيع قبل اشتداد حرار الصّيف الخانقة وتقودهم إلى التخوم الشّاميّة أو شرق الأردن من الممتلكات البيزنطيّة في الشّرق الأدنى. ولهذا، لم يكن محمّد بالنّسبة لهم إلّا رجلًا يهذي، وشاعرًا به مسّ من الجنّ، كلّ ما يُفصِح عنه ما هو إلّا كذب ودجل، وحتّى أسوأ من ذلك، إذ ما هو إلّا ذاك الكاهن المضلِّلَ أو السّاحر الذي يضرّ بالنّاس اللّذان يبدو أنّ الآيات القرآنيّة تتحدّث عنهما(٣٣٥). على ما يتّضح، كانت هذه هي أولى فرضيّاتهم بخصوص محمّد ووحيه، سرعان ما امتزجت بالسّخرية والشّتائم.

ربّما كان محمّد، من بين أهله وعشيرته، الشّخص الذي تعرّض للسّخرية أكثر من غيره. والقرآن لا يقول ذلك مباشرة. ولكنّ هذه الحقيقة تتكشّف بطرق مختلفة

ورد لاحقًا (السّنة التّاسعة للهجرة وما بعدها) في سورة التّوبة، ٢٣ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾.

(٣٣٤) اللّفظة القرآنيّة التي تشير إلى ذلك هي «رِحْلة» التي تدلّ في الأصل على «بَرذَعة البعير والنّاقة» قبل انطلاق الرّكب أو القافلة، واللّفظة من «الرِّحالة» وتعني «سرج الإبل»؛ والرَّاحِلة تعني الدّابة المُعَدّة للأسفار والأحمال؛ ويحتوي القرآن على إشارة، أخذت حظّها من التّعاليق منذ زمن طويل، إلى «الرِّحلَتيْن» اللّتيْن كانت قبيلة قريش تقوم بهما، «رحلة الشّتاء» و «رحلة الصّيف» كما جاء ذلك مذكورًا في سورة قريش، ٢؛ وآيات السّورة الأربع يظهر أنّها تنتمي إلى طبقة قديمة جدًّا للقرآن، وهي الطّبقة التي يمكن أن نُطلِق عليها ما قبل أُخرَويّة، انظر أسفله في خاتمة هذا الكتاب.

(٣٣٥) حول هذه النّعوت والصّفات التحقيريّة التي كانت قد أُطلِقت على محمّد، انظر أعلاه، الهامش ٢٦٨ (وهو يحتوي على الإحالات القرآنيّة في هذا الصّدد).

من خلال النّص القرآني نفسه. فعندما تُفصِح السّخرية عن نفسها بشكل مباشر، فإنّ شخصيّة محمّد تختفي خلف قصّة تمويهيّة تُستَعمَل كستار حاجب. وهذه القصّة تكون على العموم قصّة أنبياء كانوا قد تعرّضوا للقدح، والشّتائم والمضايقات من طرف شعوبهم التي لم تكن تؤمن بهم. ولكنّ موقف القبيلة وتصرّفاتها يمكن أيضًا أن نكتشفها بصورة عكسيّة عندما يظهر النبيّ وهو يتلقّى أمرًا قرآنيًا، مباشرًا هذه المرّة، يحثّه على الصّبر على الضرّاء وتحمُّل الأذى وذلك مهما قالت ومهما فعلت القبيلة(٣٣٦). إنّ مثل هذه التّشجيعات كانت مهمّة جدًّا في مجتمع كانت فيه علاقات

(٣٣٦) خلافًا للمقاطع القرآنيّة الاستهزائيّة التي تُغيِّب تمامًا شخص محمّد، بهدف إظهار ما يُقال له من خلال شخوص أخرى، فإنّ المقاطع التي تُصبِّره وتُسلّيه تتوجّه مباشرة إليه؛ والخطاب يكون في صيغة الأمر: «فَاصْبِر»؛ نُحصي إجمالًا ١٧ تواترا تخصّ محمّدًا مباشرة من بينها ١٤ من الفترة المكيّة على الأرجح (السّور: الإنسان، ٢٤؛ المدثّر، ٧؛ المزمّل، ١٠؛ المعارج، ٥؛ القلم، ٤٨؛ الطّور، ٤٨؛ ق، ٣٩؛ الأحقاف، ٣٥؛ غافر، ٥٥، ٧٧؛ ص، ١٧؛ الرّوم، ٦٠؛ طه، ١٣٠؛ يونس، ١٠٩؛ ونضيف إليها مقطعًا يتعلّق بلقمان؛ لقمان، ١٧ ومقطعًا آخر حول نوح، هود، ٤٩؛ أمّا المقاطع المدنيّة فهي مُقحَمة في سور مكيّة جزئيًّا: الكهف، ٢٨؛ النّحل، ١٢٧؛ هود، ١١٥)؛ وما جاء في الآيات المكيّة يبدو بالخصوص في علاقة مع رفض القبيلة الإيمان بيوم الحساب؛ والصّبر الذي يتحلّى به محمّد يجب أن يُمارَس تجاه قومه، الذين يحترق شوقًا لإقناعهم بحقيقة أقواله، وتجاه مشيئة اللّه التي لا يملك من أمرها شيئًا ولكنّه هو الوحيد الذي يقدر على إثبات أنّه لا يختَلق هذه الأمور من عنده؛ نجد كذلك عجز «النّذير» الذي لا يستطيع تقديم آيات ملموسة كحجج على ما يقوله (وستُوجَّه له القبيلة هذا اللّوم مثلًا في الآية ٥٠ من سورة العنكبوت: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾، والآية تأتي ضمن مَشْهد مدنّي؛ أمّا الآيتان ٤٨ من سورة القصص، و٥ من سورة الأنبياء فهما بلا منازع آيتان مكيّتان)، أو أنّ البّرهان على هذه الآيات يكمن في قوّة الخطاب (انظر أعلاه، الفصل الثّاني بخصوص مفهوم «قرآن»)؛ والجذر «ص/ب/ر» مُمثَّل أحسن تمثيل إذ هذا المفهوم يشكّل بكلّ وضوح جزءًا من الخصال التي يتحدّث عنها القرآن؛ كما نرى أنّ فضيلة الصّبر غالبًا ما تأتي مقترنة بالتّوصية على عدم الحزن على تمادي القبيلة في الضّلال، وكثيرًا ما يأتي ذلك في صيغة «وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِم» (وقد تكرّرت هذه الصّيغة مرّتيْن، في الآية ٧٠ من سورة النّمل، والآية ١٢٧ من سورة النّحل)؛ وكذلك في صيغة «فَلا يَحْزُنْكَ» (وردت ستّ مرّات، سورة يس، ٧٦؛ سورة لقمان، ٢٣؛ سورة يونس، ٦٥؛ الأنعام، ٣٣؛ المائدة، ٤١؛ آل عمران، ١٧٦؛ من المفيد معاينة أنّ المقاطع الثّلاثة الأخيرة هي على الأرجح من الفترة المدنيّة؛ ممّا يدلّ على أنّ حزن محمّد على أنّه أُسِيء فهمُه يمكن أن يكون قد ظلّ قائمًا تجاه قبيلته قريش؛ وهذا ما يمكنه أن يُفسِّر استماتة محمّد في إدخالها إلى الإسلام، وهي استماتة لم تكن بالتّأكيد ذات طابع سياسي فقط).

الانتماء إلى العشيرة قويّة جدًّا وحيث كان من الصّعب بصفة خاصّة مواصلة الثّقة بالذّات عندما كان الإنسان يجد نفسه وحيدًا في مواجهة الكلّ.

تتنظم تَيْمَة السّخرية حول عدّة ألفاظ. واللّفظة المهيمِنة على البقيّة هي لفظة «استهزاء»(٣٣٧). والاستهزاء، الذي ينشره الكلام القَبَلي، كان باستطاعته أن يُسبِّب

(٣٣٧) انطلاقًا من الجذر «ه/ز/أ» يستعمل القرآن الصّيَغ الفعليّة التي تتطابق مع اسم الفعل «استهزاء»، أي الفعل من الوزن العاشر «استهزأ»، أو اسم الفعل من الوزن الأوّل «هُزْء» الذي نجده في التّعبير «اتَّخَذَ هُزُوًا»؛ مشتقّات هذا الجذر، في مختلف أشكالها، ترد إجمالًا ٣٤ مرّة ومعظمها يبدو أنّه من الفترة المكيّة (مثلًا في السّور: الأحقاف، ٢٦؛ الجاثية، ٣٣؛ الزّخرف، ٧؛ يس، ٣٠؛ يبدو أنّ تيمة «النّذير المسْتهزَئ به» قد ظهرت في الفترة التوحيديّة؛ أمّا تيمة «التّكذيب» فإنّها ولا شكّ كانت أقدم استعمالًا (جذر «ك/ذ/ب» استُعمِل إجمالًا ١٧٤ مرّة دون احتساب الاستعمالات المباشرة للفظة «كَذِبٌ»؛ وهذا الجذر مبنيّ في تعبيرات تفيد غالبًا نفس المعنى) وهي على ما يبدو تشكّل الصّيغة الأولى لكفْر القبيلة بالرّسالة؛ ولكن اللّفظة ظلّت بطبيعة الحال مستعمَلة فيما بعد بما في ذلك خلال الفترة المدنيّة؛ أمثلة عن الاستعمالات القديمة (وهي على الأرجح ما قبل توحيديّة) نجدها في السّور: اللّيل، ٩ ﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴾؛ الشّمس، ١١ ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا﴾؛ المطفّفين، ١٠ ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ (التّكذيب غالبًا ما يتعلّق بنكران مجيء يوم الدّين)؛ هناك عشر آيات تكرّر استعمال نفس الصّيغة في سورة المرسلات، ١٩، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٣٧، ٤٠، ٤٥، ٤٧، ٤٩؛ كما أنّنا نجد أسلوبًا مماثِلًا في سورة الرّحمن يتكرّر ٣١ مرّة؛ تجدر الإشارة أيضًا إلى تكرار عبارة «كَذَّبَ وَتَوَلَّى»، وهي تنتمي إلى الفترة الأولى، التي نجدها مثلًا في السّور: العلق، ١٣؛ اللّيل، ٩؛ القيامة، ٣٢؛ طه، ٤٨؛ وإلى جانب الجملة التوحيديّة تظهر صيغة «كَذَّبُوا بِالْحَقِّ» التي نجدها على سبيل المثال في سورة ق، ٥ وسورة العنكبوت، ٢٨؛ والتّعبير الذي سيستقرّ في نهاية المطاف هو «التّكذيب بالآيات» الذي نجده مثلًا في سورة الأنبياء، ٧٧: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾؛ وفي سورة الأنفال، ﴿كَذَّبُواْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ (يرد هذا التّعبير إجمالًا ٤٢ مرّة)؛ كما تجدر الإشارة أيضًا إلى أنّه أحيانًا توجد ألفاظ في القرآن توحّد الاصطلاحات الأقدم حول صيغ تتحوّل إلى قوالب نمطيّة؛ ولفظة «آية»، العلامة، الأمارة التي تُرى عن بعْد، بمعنى «حُجَّة»، «دليل قاطع» هي من بين هذه الألفاظ؛ فالاستهزاء ينضاف إذن، ابتداء من لحظة مّا (التي هي على الأرجح اللّحظة التوحيديّة) إلى التّكذيب؛ وبطبيعة الحال، سيستمرّ التّعبير عن هذا التّكذيب بصيغ مختلفة؛ هناك بعض الاستعمالات تفاقِم من حدّة التّكذيب مضيفة إليها الاستهزاء (نجد هذا الاستعمال المزدوج في السّور: يس، ٣٠ ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون﴾؛ الرّوم، ١٠ ﴿أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُون﴾؛ الشّعراء، ٦ ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ أَنبَاء مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون﴾)؛ كما يكون التّعبير عن الاستهزاء بطريقة ثانويّة انطلاقًا من لفظة «سُخرِيَة» (جذر «س/خ/ر»)، وقد ورد ذلك ١٥ مرّة بعضها يأتي مستعمَلًا مع الفعل «استهزأ» (مثلًا في الأنبياء، ٤١ ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون﴾، والأنعام، ١٠ التي هي تكرار حرفيّ

تداعيات جسيمة. تجدر الإشارة إلى أنّ الجذر «هـ/ز/أ» يرتبط ارتباطًا مباشرًا بفكرة الموت التي تتمثّل في إرغام رجل أو دابّة على السّير إلى أن تخور قواهما أو السّير في ظروف قاسية لا طاقة لهما على تحمّلها. والغريب أنّ الصورة التي تُقدَّم كمثال لهذا المعنى هي صورة البعير الذي يموت من برد الرّيح القارس وجليد الصّحراء وذلك في أشهر الشّتاء الجافّة؛ هذا ما يشير إليه الجذر في معناه الملموس. فالسّخرية هي إذن مرتبطة بفكرة المعاناة والتّدمير. في حالة الاستهزاء، يكون معنى الموت بطبيعة الحال معنى رمزيًّا. وهذا لا يعني أنّ النّاس في تلك الأصقاع لا يحسّون به بشكل مُرعِب. إذ هو يضع في الميزان مكانة الإنسان وسمعته. فذِكْر رجل القبيلة، أي ما يبقى في أذهان النّاس عنه، يمكن أن يضيع إلى الأبد بفعل التّهكم والسّخرية اللّتيْن تحتفظ بهما الذّاكرة الجمعيّة. الشّيء الذي يتجاوز مدّة حياته نفسها ويمتدّ في مستقبل عشيرته وأبنائه. فإذا كان المَجد يقع تناقله بكلّ فخر في هذا الوسط السوسيولوجي فإنّ هذه الحال تنطبق كذلك على تناقل العار والفضيحة:

سورة الزّخرف، ٧: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾.

هذه الآية تأتي في فاتحة السّورة. وهي تذكّر ما جاء في الآيات ١-٥ بأنّ القبيلة

للآية ٤١ من سورة الأنبياء)؛ نجد أيضًا ألفاظًا أخرى وُضِعت في علاقة مع الاستهزاء مثل لفظة «لَعِبٌ»، أي «عدم أخذ الشّيء بجديّة»، وقد تكرّر ذلك ١٩ مرّة في صيغ فعليّة واسميّة (على سبيل المثال في السّور: الطّور، ١٢ ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ﴾؛ المعراج، ٤٢ ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا﴾؛ والزّخرف، ٨٣ وهي تكرار للآية السّابقة)؛ وهذه اللّفظة غالبًا ما ترد مقترنة بلفظة «لَهْوٌ» التي تعني «الغفلة والاستهتار» أو «عدم تقدير العواقب» (نرى لها عمومًا ١٦ استعمالًا من بينها ٦ مع لفظة «لعب»)، ونجدها مثلًا في سورة العنكبوت، ٦٤ ﴿وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾؛ وفي سورة الأنعام، ٧٠ ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾؛ وفي سورة المائدة، ٥٨ ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا﴾؛ وبالأخير نجد اللّفظة مقترنة أيضًا بصورة متواترة مع لفظة «لَعِب»، كما نشير كذلك إلى استعمال الجذر «خ/و/ض» (مصدرها «خَوْض» والفعل «خَاضَ»)؛ إذا طبّقنا «الخَوْض» على الكلام وذلك انطلاقًا من فكرة «الخَلْط»، فهو يعني «الاندفاع في الأباطيل والأكاذيب». والمعنى القاعدي هو تعكير صفوة ماء مستنقع أو نهر بالمشي فيه وشقّه على ظهور الخيل (يرد هذا مثلًا في السّورتيْن الطّور، ١٢، والزّخرف، ٨٣، بالنّسبة للفترة المكيّة؛ والآيتان تقرنان اللّفظتيْن «لَعِبٌ» و «خَوْضٌ»).

تلقّت ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، أي نقلًا بالعربيّة لما هو «فِي أُمِّ الْكِتَابِ» («الكتاب» بمعنى القدر)، الذي هو محفوظ عند اللّه «لَدَيْنَا»، وهذا حتّى تعي القبيلة وعيًا تامًّا فحوى الرّسالة: ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. إلّا أنّ القبيلة ظلّت على «إسرافها» (وهذا اللّفظ يفيد «التّبذير» وفي نفس الوقت «مجاوزة القَصْد» وتجاوز الحدود المسموح بها؛ وهنا يكون المقصود على الأرجح أنّ القبيلة متّهَمة بأنّها كانت «في غَفْلة» تجاه الإعلان الموجَّه لها، أي لم تأخذه مأخذ الجدّ) (٣٣٨). ولذلك فإنّ اللّه يتوعّدها بحرمانها من المنافع التي جاء بها «الذِّكْر»، وهو لفظ من بين تلك الألفاظ التي تُقدّم الوحي الذي نزل على محمّد على أنّه إعلان هامّ ومفيد لجماعته، وذلك انطلاقًا من الاستعمال المحلّي لكلمة «ذِكْر»، التي تعني «جريان الشّيء على اللّسان»، أي التّنويه الشّفهي لكلّ ما هو هامّ جماعيًّا، وكذلك «الحِفظ في الذّاكرة» داخل الجماعة المعنيّة (وهو حفظ يتمّ من طرف الجماعة ولفائدتها). ولكي يتسنّى للجماعة القبَليّة أن تبقى على قيد الحياة فإنّ أهمّ ما يجب معرفته هو «الغيب المحفوظ».

---

(٣٣٨) يُقدَّم الجذر «س/ر/ف» على أنّه النّقيض الكليّ للجذر «ق/ص/د»، أي بلوغ الهدف المرسوم باتّباع الطّريق السّهل المستقيم أو عدم الإفراط في الأمور من قول وفعل؛ ومن ثمّ فإنّ اسم الفعل «إسْراف» والفعل المطابق له «أَسْرَف» يشيران إلى أنواع مختلفة من التعدّي وتجاوز الحدود، وذلك بحسب الغرض الذي يُعبِّران عنه؛ وبطبيعة الحال فإنّ معنى اللّفظتيْن يكون دائمًا سلبيًّا؛ فالمُسْرِف هو ذاك التّائه الذي لا يعرف أين يتّجه والذي لا يُقدِّم أيّ عمل إيجابيّ لجماعته؛ وبالفعل، يجب ألّا نغفل أنّ مثل هذه الألفاظ تكون دائمًا ذات دلالة جماعيّة؛ في بعض الحالات تُعطي معاجم القرون الوسطى لكلمة «إسْراف» معنى «الغَفْلة» و«الاستهتار»، بما يدلّ هنا على معنى عدم أخذ تحذيرات الوحي وإنذاراته محمل الجدّ (على عكس هذا الاستعمال الشّائع للفظة «غَفْلة»، فإنّ الاستعمالات القرآنيّة للجذر «غ/ف/ل» هي استعمالات غالبًا ما تكون مخصَّصة للّه الذي لا يفوته أيّ شيء ولا يُغفِل أيّ أمر ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (المؤمنون، ١٧) أو ليس هو ﴿بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (النّمل، ٩٣)؛ إنّ إسراف المسرفين الذي يُغْفِل الذِّكْر القرآني هو عمل إجراميّ لأنّه يُعرِّض للخطر «المستقبَل الموعود» لجماعته. فالاستعمالات القرآنيّة لهذا الجذر، الذي تواتر ٢٢ مرّة، تندرج في هذا المعنى السّلبيّ جدًّا؛ مثلًا بالنّسبة للاستعمالات المكيّة على الأرجح نجد ذلك في السّور التّالية: الذّاريات، ٣٤ ﴿مُسَوَّمَةً (الحجارة من طين) عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ﴾؛ غافر، ٢٨ ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾، والآية ٤٣ ﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾؛ الشّعراء، ١٥١ ﴿وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾؛ الأنبياء، ٩ «وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ»؛ طه، ١٢٧ ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي (بعذاب الآخرة) مَنْ أَسْرَفَ﴾.

يمكننا أن نتأكّد، مرّة أخرى، انطلاقًا من هذا المقطع وكيفيّة استعمال الألفاظ فيه، الإلحاح المستمرّ، إلى حدّ التّكرار المفرط، على الهواجس الحيويّة للمجتمع الذي نشأ منه. فالكلام الذي يُبلِّغه محمّد يقع إظهاره إذن على أنّه كلام غير مسموع من طرف القبيلة، هذا بالرّغم من أنّ الظّروف كانت مجتمِعة ومهيّأة لكي يكون هذا الكلام مسموعًا. وفي هذه اللّحظة بالذّات، يقوم الوحي باستدعاء الماضي واستحضاره.

تقول الآية ٦ ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي الأَوَّلِينَ﴾، والكلام هنا موجّه إلى محمّد يُخبِر اللّه فيه بكثرة (كَمْ) ما بعثه من الأنبياء والمرسَلين في الأمم التي خَلَت ليبَلِّغوها رسالة صدق من عنده كما أرسَلَه هو نبيًّا في قومه مِن قريش ليهديهم لعبادة اللّه؛ وتعقِّب الآية ٧ (انظر أعلاه) بأنّه لا أَحَد مِن بين هؤلاء الأنبياء لم يُكَذِّبه قومه ولم يستهزئوا به، أي أنّ كل تحذيراتهم كانت محلّ سخرية. أمّا الآية ٨ ﴿فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُم بَطْشًا وَمَضَى مَثَلُ الأَوَّلِينَ﴾، فهي تتحدّث في البداية عن المصير المشؤوم الذي لحق بالأمم الماضية هذه التي لم تؤمِن. وبعد هذا الوعيد الموجَّه للجماعة المعانِدة فإنّ الآية تنتهي بجلب الانتباه، مرّة أخرى، من خلال الصّيغة ﴿وَمَضَى مَثَلُ الأَوَّلِينَ﴾، وهي صيغة غامضة نوعًا مّا ويجب تفسيرها بما يظهر منها، كما أوّلها المفسّرون المسلمون، أي بمعنى «جعلناهم عبرة لمن بعدهم من المكذِّبين أن يصيبهم ما أصابهم» (مثلًا كما جاء في تفسير ابن كثير).

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كلّ التّلميحات للسّخريّة القبَليّة (سخريّة رجال قريش) في الفترة المكيّة، يمكننا أن نعتبر أنّ القرآن يحتوي على ستّة وستّين تعبيرًا تأتي في صيغ مختلفة (بما فيها تلك التي يُسلّي فيها اللّه نبيّه ويأمره فيها بالصّبر)، في حين أنّ التّكذيب المباشر يحتلّ مكانة أهمّ إذ يرد على الأقلّ مائة مرّة في الفترة المكيّة (في عموم القرآن نحصي ١٧٤ مرّة وردت فيها صيغ التّكذيب). ومن المؤكّد أنّ محمّدًا كان بحاجة إلى قوّة استثنائيّة من رباطة الجأش والشّجاعة والثّبات لكي يصمد لمثل هذه التهكّمات التي على ما يبدو لم تتوقّف أبدًا طوال الفترة المكيّة. ولكن ما كان بالفعل استثنائيًّا أكثر وأكبر خطورة هو الشّتيمة المباشرة. وبعض هذه الشّتائم أوردتها

كتب السّيرة النبويّة، وبالخصوص في سياق تعرّضها للمعارك التي خاضها النبيّ في الفترة المدنيّة. وكان التّقليد المتّبَع الذي يسبق تبادل الشّتائم والسّباب يتمثّل في سجال كلاميّ، على غرار التّراشُق بالسّهام في ميدان المعركة، يتولّى القيام به فطاحل الخطابة، والشّعراء، أو أبسط رجال القبيلة، قادة أو مقاتِلين اشتهروا بالشّجاعة والإقدام.

لقد نُسب بعض من هذه الشّتائم بصفة تقليديّة لبعض الشّخوص المكيّة وقع تصنيفهم على أنّهم «أعداء محمّد». العديد من هذه الشّخوص تضمحلّ في تصوّر كتب التّاريخ اللّاحقة، قبل انتصار الإسلام في المدينة بكثير، خلال المعارك الأولى للسّنة الثّانية للهجرة: معركة بدر التي شهدت انتصار محمّد؛ والسّنة الثالثة: معركة أُحُد التي انهزم فيها محمّد(٣٣٩).

هناك حادثةُ تَلَاعُن شهيرة جدًّا بالرّغم من أنّها وقعت في فترة متأخّرة نوعًا مّا. والجدير بالملاحظة أنّ القريحة القبَليّة، حتّى في زمن لاحق، لم تهدأ ولم تخفّ حدّتها عندما كانت المسألة تتعلّق بالإفصاح عن الرّأي دون مواربة بخصوص شخص مّا صديقًا كان أم خصمًا. فالمأثور التّاريخيّ التقليديّ يروي لنا أنّ محمّدًا في السّنة السّادسة للهجرة، بعد عام من انتصاره في معركة الخندق، هو الذي استفزّ استفزازًا فعليًّا المكيّين في عقر دارهم مُدَّعيًا أنّه لم يأتِ مكّة لقتال أحد ولكنّه جاءها مُعتَمِرًا. وقد نزل محمّد وأصحابه بأقصى الحُديْبيَة غير بعيد عَن مكّة، وقد أرسلت قريش عدّة رُسُل للتّباحث معه لينتهي الأمر إلى عقد ما سُمّي «صلح الحديبية» بين الطّرفيْن.

لقد نقل لنا المأثور الإسلامي مشهد السّجالات التي جرت في معسكر محمّد

(٣٣٩) نجد عناصر حول هذه المواجهات في كتب «بيوغرافيا محمّد» ألّفها العلماء المستشرقون بداية من القرن التّاسع عشر؛ باللغة العربيّة، نجد المصادر في كتب «السّيرة» أو المؤلّفات التّاريخيّة العامّة. تجدر الملاحظة مع ذلك أنّ العلاقات الصّعبة، ناهيك عن مشاهد تبادل السّباب والشّتائم تُقدَّم غالبًا بطريقة ملطّفة سواء تلك التي حدثت بين المكيّين ومحمّد أو في السّياق المدني بين محمّد وخصومه المختلفين؛ المشكلة التّاريخيّة هي مشكلة محمّد، الرّجل الذي يقدّمه التّاريخ المقدّس على أنّه كان طوال الوقت محلّ احترام، وكذلك مكانته التّاريخيّة المحتملة التي لا يبدو أنّها تذهب باتّجاه تكوين صورة إيجابيّة عنه.

دار فيه تبادل سوء لفظ وكلام عنيف جدًّا بين النبيّ، وهو محاط بأصحابه وأتباعه، وبين رسول من بين الرّسل الذين بعثت بهم قريش. ونحن نورد هنا هذا المقطع باختصار:

بدأ عروة بن مسعود، مبعوث قريش، بمخاطبة النبيّ متّهِمًا إيّاه بأنّه يريد استئصال قبيلة آبائه وأجداده «أرأيْتَ إن استأصَلتَ قومَك، فهل سمِعتَ بأحد من العرب اجتاح أصلَه قبلك؟» (الطّبري)، مستعينًا في ذلك بالسّودان والعُجَراء[٣٤٠] (حسب رواية الجاحظ، توفّي سنة ٨٥٦ م)، والصّعاليك، «أوباش النّاس» (وهي الصيغة الأكثر تداولًا، وفي مصادر أخرى «أوشاب أو أشواب النّاس»). حينها قام أحد الصّحابة، قيل إنّه أبو بكْر الصّديق، يهاجم عروة قائلًا له: «امْصُص بَظَرَ اللّات»، أو حسب روايات أخرى «عضَضْتَ ببَظَر اللّات» [تدلّ لفظة «بظر» في معناها الواسع كلّ ما نتأ]. واللّات يقول الطّبري، هي طاغية ثقيف التي كانوا يعبدون (يمكن أن نعتبر أنّ اللّات هي مؤنّث «اللّه» أو «الإله»)[٣٤١].

أمّا فيما يتعلّق بالشّتيمة التي وُجّهت للّات، وهي من وجهة نظر قبيلة قريش يمكن أن نعتبرها كفرًا، فإنّها تصف هذه السيّدة المقدّسة على أنّها غير «مختونة»، أو

(٣٤٠) اللّفظة لها مدلول جنسي بصورة جليّة جدًّا؛ صفة «عَجير» تُطلَق، حسب صاحب لسان العرب، على الرّجل عظيم البطن «الذي لا يأتي النّساء»، فيكون إذن إمّا لوطيًّا أو «الحَصور العِنّن»؛ وهذه المواصفات الجسديّة لهاته «البطون الرّخوَة» كان من شأنها، حسب التصوّر العام، أن تُفرِز مقاتلين خائريّ القوى تثبّط هِمَمهم من أوّل هجوم يقوم به العدوّ. ويُقال أيضًا، انطلاقًا من نفس الجذر، «عجَر الفرَس» إذا «مرّ سريعًا من خَوْف أو نحوه» أو «يَعْجِر برجليْه كقِماص الحمار»، فيقال له «عاجِر».

(٣٤١) هذه الحكاية يوردها عدد كبير من المصادر القديمة بما فيها كتب السّيرة؛ ابن هشام (توفّي عام ٨٣٤ م)، السّيرة النبويّة، ج ٣، ص ٣٢٧، في الفصل الذي يتحدّث عن الحديبية، الفقرة المخصّصة للقاء عروة بن مسعود ومحمّد؛ الواقدي (توفّي عام ٨٢٣ م)، المغازي، ج ٢، ص ٥٨١ (طبعة Marsden Jones, Oxford, 1966)؛ أيضًا الجاحظ (توفّي عام ٨٥٦ م)، كتاب الحيوان، ج ٣، ص ٤٢ (طبعة عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٦٥؛ يشير النّاشر إلى مراجع أخرى)؛ بخصوص الجاحظ، انظر أسفله، الهامش ٤٢٢؛ فيما يتعلّق بالحديبية، انظر الجزء الأخير من كتابنا هذا حول الحجّ.

بدقّة أكثر، على أنّها «لم تُخْفَض» [الخفض هو ختان الأنثى، والإعْذار هو ختان الذّكر]. والقرآن المدني يشير إلى موضوع عدم نجاسة «الآلهة من الأوثان»، وبالخصوص من خلال كلمة «رِجْس» كما ورد مثلًا في الآية ٣٠ من سورة الحجّ ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾. في معناه المادّي الملموس تدلّ لفظة «رِجْس» على الوحل الموجود في قعر البئر الذي يجعل الماء غير صالح للشّرب قبل تصفيته. ومن خلال هذه الشّتيمة التي وُجِّهت لها فإنّ اللّات اعْتُبرت إذن «عاهر» و «غَلِمَة» (شَدِيدَة الشَّهْوَةِ الْجِنْسِيَّةِ). وهذه اللّفظة على ما يبدو كانت تُطلَق عادة على المرأة غير المختونة. كان ختان البنات في هذا المجتمع، على الأقل في الوسط الحضري، يُعتَبر فيما يظهر من شأنه أن يخفّف من حدّة الشّبق الجنسي عند المرأة. وبالمقابل، كان الوسط البدويّ بالتّأكيد غير معنيّ بذلك. وقد كانت الشّتائم في هذا المعنى متداولة بكثرة. ومهنة «المبَظِّرَة» (السيّدة التي كانت تتولّى قطع البظر) كانت بطبيعة الحال تُعتَبر مهنة مشينة وحتّى وإن افتُرِض فيها أنّها تخدم الشّرف والعفّة. ودعوة شخص مّا «يا ابن مُقطِّعة البُظور» كانت من أبشع أنواع الذّم والشّتيمة.

والجدير بالملاحظة أنّ هذا المقطع لم يوضع على لسان محمّد بالذّات. وبهذه الطّريقة يقع الإيهام بأنّ محمّدًا لم يشارك في تبادل هذا الكلام البذيء الذي هو من طبائع قبائل الرّعاة والقوافل هاته بالرّغم من أنّه هو نفسه من صلبها قلبًا وقالبًا، والتي كانت تتداول بغزارة الألفاظ والتّعابير ذات المدلول الجنسي. بصورة عامّة، يقع تقديم محمّد في وضعيّة المشتوم وليس الشّاتِم. يمكن أن نعتقد أنّنا هنا أمام استراتيجيةِ تَصوُّريّة أكثر منها حقيقة واقعيّة. فحتّى وإن كانت المشاهد التي يُصوِّرها لنا مثل هذا النّوع من المصادر تبدو غالبًا ممكنة نوعًا مّا، فإنّنا بدون شكّ ليس في مقدورنا أن نعرف على الإطلاق ما إذا كان الأشخاص المذكورون كانوا قد تلفّظوا بالكلمات التي تمّ نقلها، أو قاموا بالحركات أو الأفعال التي قيل إنّها صدرت عنهم. أقصى ما يمكننا القيام به هو فقط تخيُّل هذا النّوع من الأوضاع وإصدار حكم عليها بصورة افتراضيّة بخصوص مدى صحّتها ودرجة مصداقيّتها.

ولكنّ سمة الشّتم تكون أحيانًا سمة قرآنيّة بشكل مباشر. حينها، يكون من الهامّ

جدًّا أخذها بعين الاعتبار كما هي. وبالفعل، يكون من اللّائق أن نقيس مؤشّرًا من هذا الصّنف يقدّرها حقّ قدرها وبالأخصّ على أنّها سمة هامّة مجتمعيّة تعبّر عن نوعيّة التخلّق الذي يتحلّى به هذا المجتمع أو ذاك. ونحن لا نعرف إلّا مثالًا مكيًّا واحدًا سنحلّله فيما يلي. أمّا في الفترة المدنيّة، فإنّنا نلاحظ حدوث التّهديد الشّهير بطرد محمّد وأصحابه من المدينة. وقد أشار المأثور الإسلامي إلى أنّ عبد اللّه بن أُبيّ، زعيم «المنافقين»[٣٤٢] المفترَض، هو مَن تلفّظ بذلك الكلام. والآية المكيّة بخصوص ذلك الحدث وردت في سورة الكوثر، ٣. ومن الغريب أنّ هذه الآية تُرجِمَت إلى اللّغات الأوروبيّة بطريقة تلميحيّة جدًّا. صحيح أنّ المفسّرين المسلمين سعوا إلى تناول المسألة باذلين قصارى جهدهم لتفادي خطورة الشّتيمة وحدّتها وحتّى محاولة تغيير مقصَدِها[٣٤٣]، في حين لم تتورّع المجتمعات الإسلاميّة اللّاحقة في توجيه أصابع الاتّهام إلى بعض الشّخوص الذين سبق أن شُوِّهت سمعتهم باعتبارهم كانوا ألدّ أعداء محمّد. يمكن أن يذهب بنا الظنّ إلى أنّ هذا المقطع كان قد اعتُبِر في العصر الوسيط، عن وعي أم لا، على أنّه محرِج بشكل خاصّ. فاللّف والدّوران، وأساليب المراوغة التي تمخّضت عن ذلك، يبدو أنّ كلّ هذا ضلّل في جزء كبير الفكر الاستشراقي، هذا على الأقل إذا صدّقنا التّرجمات التي أعطِيت لهذا

---

(٣٤٢) الآية ٨ من سورة المنافقون وُضِعت في صيغة الجمع المبنّي للمجهول («يَقُولُونَ»)؛ وخلاصة الآية: عندما سنرجع إلى المدينة فإنّ «الأَعَزّ» سيُخرِج منها «الأذَلّ»؛ وهذه الصّفة الأخيرة تكاد تكون سبّة؛ فجذرها يدلّ بالفعل على فكرة أن يكون المرء في وضعية دنيئة، ذليلة ومحتقَرة؛ بالنّسبة للفظة «منافقون»، انظر أعلاه المقطع الذي يشرح ذلك في الفصل الثّاني.

(٣٤٣) كما سنرى أسفله، ترتكز الشّتيمة على لفظة «أبْتَر» (جذْر «ب/ت/ر») التي تعطي في كلّ الحالات فكرة «القطع» أو «الاستئصال»؛ في المعنى الحسّي، يتعلّق الأمر بمعنى «الإخصاء» (يقال للإنسان والحيوان)؛ وهذا المعنى القاعدي يسمح ببعض الاستعمالات المجازيّة والرّمزيّة؛ وعلى هذا المنوال كان الرّجل الذي حُرِم من ولد بلغ سنّ الرّشد، فينقطِع بذلك عقبه إذا هلك، يُعْتبَر رمزيًّا بمثابة شخص «مَخْصيّ»؛ أمّا في حالة احتمال أن يكون المعنى هو تحويل الشّيء، الذي يقترحه العديد من المفسّرين، فإنّ الإخصاء الرّمزي لمحمّد لا يحتمل معنى أنّه كان لا عقب من الذّكور؛ فقط يكون المعنى أنه «استُؤصِل» من قبيلته وأبْعِد عنها لأنّه أصرّ على اعتقاده بنزول الوحي عليه فأصبَح «المنْبَتِر من قومه»؛ وهكذا نرى أنّ الشّتيمة، في نظر المجتمعات الإسلاميّة اللّاحقة، انعكسَت لصالح محمّد وتضاعف من فضائله لأنّه ثَبَت على العقيدة الصّحيحة؛ بالإضافة إلى ذلك، لم يعد الشّخص، الذي تُوِّج من الآن فصاعدًا على أنّه النبيّ المسلِم، مُستَهدفًا مباشرة وموضع شكّ؛ ومن المحتمل أنّ هذا الأمر قد ظلّ مُعتَبرًا كأمر مُشين.

المقطع (انظر أسفله). ولكنّ الخطأ، في قضيّة الحال، كان بدون شكّ اختيار شروحات المفسّرين بدل مجرّد اللّجوء إلى المعاجم اللّغويّة القروسطيّة، بعيدًا عن كلّ علاقة بالمعتقد الإسلامي وعن أيّ تَصوّرٍ للماضي.

سورة الكوثر، الآية ٣[٣٤٤]: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ﴾. ترجمتها المؤلّفة إلى الفرنسيّة كالتّالي: «C'est celui qui t'insulte qui est *le châtré!*» [وقد اختارت، عكس التّرجمات الأخرى، استعمال لفظة «*le châtré*» التي تعني «الخَصيّ» أو «المَخْصِيّ» لترجمة لفظة «الأَبْتَر»].

الآية جاءت في صيغة تعجُّبيّة. على هذا المنوال يردّ القرآن بكلّ حدّة وضراوة على شتيمة نفهم أنّها كانت قد وجّهت لمحمّد، وذلك بألفاظ تحتوي بالضّرورة على

(٣٤٤) هذه السّورة المتكوّنة من ثلاث آيات قصار يجب تقريبها على الأرجح من كتلة السّور التي يبدو أنّها من الوحي المكّي القديم جدًّا؛ والأمر يتعلّق بسور لا تشتمل على أيّة تِيمَة أخرويّة، ولكن نجد فيها فقط دعوات للاعتراف بالرّب -الذي يأمن من خوف ويُطعِم من جوع- وتغيير الأوضاع (السّور: الضّحى، الشّرح، الفيل، قريش)؛ بخصوص سورة الكوثر يمكننا أن نقابل وجهة نظرنا فيما يتعلّق بالمعنى الذي يجب أن نعطيه للوصف الذي وصِف به محمّد في الآية ٣ مع وجهة نظر هاريس بيركلاند (Harris Birkeland)؛ هذا العالم النرويجي يحلّل نفس السّور ولكن مستندًا قبل كلّ شيء إلى السّرديّات التي تأتي بها التّفاسير والأحاديث النبويّة والهستوريوغرافيا المقدّسة، وذلك في كتابه *The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam*, Oslo, 1956 (يقوم بتحليل السّور التي ذكرناها آنفًا: الضّحى، الشّرح، الكوثر، الفيل والأنعام)؛ خلافًا لما ذهب إليه بيركلاند، نحن نعتبر أنّ سورة الكوثر لا يمكن لها إلّا أن تكون مكيّة؛ أيضًا وخلافًا لرأي بيركلاند، نحن نفضّل اختيار القول بأنّ الشّتيمة كانت هي ذات طابع جنسي لأنّ ذلك كان شائعًا جدًّا في هذا النّوع من المجتمعات، ولا يذهب اختيارنا إلى معنى «الاستئصال من القبيلة» (المنْبَتِر من قومه)؛ حتّى يعضد رأيه، يستند بيركلاند إلى الشّكل والمضمون للسّرديّات ما بعد قرآنيّة وعلى الآية ٢ التي تحتوي على تلميح التّضحية الجوهريّة بالجمال؛ وبالفعل يقع الحديث عن ذلك في القرآن المدني؛ وقد كانت هذه التضحية تُمارَس في فترة الحجّ وكذلك لتقديم الشّكر للرّبّ؛ وهذا ما يقود بيركلاند، بعد أن قدّم فرضيّة «الحرمان من الولد الذّكر»، إلى خلاصة أنّ هذه السّورة مدنيّة وفي نفس الوقت إلى فهم لفظة «أبْتَر» على أنّها تشير إلى معنى «الإقصاء من القبيلة»؛ ولكنّنا نشير إلى أنّ الأمر يتعلّق بمنسك كان موجودًا دائمًا وكان المكيّون يمارسونه بصورة عاديّة؛ هناك لفظة فقط من نفس الآية تسبّب إشكالًا إذا ما دعمنا الفرضيّة المكيّة؛ ولكن قد تكون هذه اللّفظة قد أُقحِمت (انظر أسفله، الجزء الثّالث) في سورة الكوثر، *The Lord Guideth*, pp. 56-99.

الكلمة محلّ الطّعْن، أي «الأبتَر». فنجد أنفسنا إذن أمام ما يمكن أن نطلق عليه «ردّ الشّتيمة على مَن شتَم». ونحن نعلم أنّ هذه النّوع من الإجراء له غالبًا قيمة سحريّة. لقد اخترنا عن قصد ترجمة اللّفظة «أبْتَر» بالتّرجمة الأقلّ تَستُّرًا وبدون قناع دون البحث عن تلطيف معناها وتخفيفه. لقد كان بإمكاننا تقديم ترجمة بلهجة أقلّ حدّة، على سبيل المثال: «C'est celui qui t'insulte qui est impuissant». ولفظة «impuissant» هنا ليست دقيقة وتحتَمِل عدّة معانٍ من بينها مثلًا: «عدم القدرة على فعل شيء مّا»، الرّجل «الأقَلّ والأذَلّ»، أو أيضًا بمعنى «إذا ماتَ ذُكُورُ الرَّجُل أصبح أبْتَرًا» (أي فقد بعضًا من قوّته، وإذا مات انقطع ذِكْرُه، كما جاء عند الكثير من المفسّرين المسلمين). ولكن، في كلّ الحالات ترجمة هذه الآية إلى اللّغات الأجنبيّة قد تتطلّب ملحوظة توضيحيّة. فقد كان من المهمّ فعلًا أن يقع التّحسيس بالعنف الطّاغي على المشهد حتّى لا يُساء فهم طبيعة الكلام الذي تمّ التّراشق به بين الأطراف المعنيّة. فكلمة «أبْتَر» يمكن بالتّأكيد أن تعني «الرّجل الذي ليس له ولد»، كما سنرى لاحقًا في بعض التّرجمات. وبالتّالي فإنّ هذا الشّخص يجد نفسه من جرّاء ذلك في وضعيّة لا يُحسَد عليها، إذ إنّه، بحكم طبيعة المجتمع الأبوي، سيَمَّحي اسمه بعده ويَنقَطِع ذِكْره. فهو يُعتَبَر كما لو أنّه لم يوجد قطّ لأنّه لم يستطع تأمين استمراريّة نسله، إلّا في حالة واحدة عندما يُعْرَف عنه أنّه فقد كلّ أبنائه في المعركة؛ ما عدا ذلك سيقال عنه دائمًا وبصورة ضمنيّة إنّه إذا لم يكن له ابن فلأنّه غير قادر على إنجاب ولد. إذن، استعمال كلمة من هذا النّوع يظلّ دائمًا جارحًا بدرجة قصوى. يبقى أنّ الاستعمال، في حدّ ذاته، لكلمة مثل «أبتَر» لا يمكن حقيقة فهمه من حيث الاصطلاح الرّمزي بدون أن يتمّ التّذكير بدلالاتها الملموسة أكثر. الجذر «ب/ت/ر» يفيد معنى «قَطَع» بالمفهوم الأكثر سلبيّة ألا وهو مفهوم «التّشويه». من النّاحية الصرفيّة نرى أنّ الصّفة «أبتَر» تُصنَّف ضمن الأسماء التي تدلّ على العاهة الجسديّة، من بين الأعمى، والأعرج والأحدب والألثغ. وهي تقدّم خاصيّة تشديد إضافيّة من حيث إنّها تدلّ ليس فقط على الرّجل المُنْقَطِع العَقِبَ من الذّكور ولكن أيضًا على العَبْد والحمار المخصيّ. ويمكن أن نلاحظ أنّه إذا استندنا إلى الاستعمالات في اللّهجات الدّارجة المعاصرة فإنّ الجذر «ش/ن/أ» الذي نجده في بداية الجملة، في صيغة اسم الفاعل «شَانِئ» يمكن أن يكون قد دلّ على الهجاء

المنظوم، أي أنّ «الشّانئ» هو من ينظم الهجاء، فيصبح المعنى هنا «شانِئَكَ» أي مَن «يهجوك يا محمّد ويسخر منك بواسطة قصائده الشعريّة» وليس هو، كما قال المفسّرون المسلمون، «مُبْغِضُك يا محمّد ومُبْغِض ما جِئْتَ به من الهدى والحقّ» أو «عَدُوُّك» (في تفسير ابن كثير للآية). ومن هنا يمكننا إذن أن نذهب إلى حدّ تخيُّل أنّ سوء طالع محمّد وما ألمّ به من ويلات - موت كلّ عقِبه من الذّكور - يكون قد وقع التّعاطي معه بالسّخريّة والهجاء. ويكون هذا بطبيعة الحال من شأنه أن سهّل أكثر عمليّة الحِفظ في الذّاكرة والنّشر في هذا المجتمع الذي اعتاد على تصفيّة الحسابات بين النّاس بالتلفّظ.

فالطّبري وهو يكتب تفسيره، بعد مرور قرنيْن من الزّمن على بدايات الإسلام ووقوع هذه الأحداث، وفي سياق كان قد تغيّر رأسًا على عقب، لم يعد بإمكانه التفطُّن لمثل هذه الأشياء أو التفكير فيها. وفقًا للمنهج التقليدي فإنّ الحادثة سيقع نقلها من خلال عدّة روايات مدعَّمة كلّ واحدة منها بإسناد. كانت تقنيّة تعدّد طرق النّقل هذه، سواء كان ذلك للتّأكيد فتصبح الرّوايات إذن تكرارًا، أو للإشارة إلى وجود اختلافات، تبدو كوسيلة لاستعادة الماضي بأكمله. فمن خلال مشاهد متنوّعة وقعت مسرَحتها، فإنّ كلّ حكاية تُذكَر بخصوص الآية ٣ من سورة الكوثر، تكون مناسَبة للتّنديد بمذنِبين. وسيتمّ تقديمهم على أنّهم ألدّ أعداء محمّد. وسيتعلّق الأمر، في بعض الحالات، بشخوص رمزيّة حقيقيّة. فبما أنّ المكروه قد وقع تحديده، بشكل من الأشكال، وتمّ الكشف عن هويّة مرتكبيه، فإنّ هذا من شأنه أن يسمح حتّى بمفاقمة الوضع. فالتّفسير وهو يشرح الآية يُضاعِف من الشّتيمة، إذ يُضيف إلى لفظة «أَبْتَر» لفظة ثانية مماثلة لها ويعيد صياغة الكلّ في صيغة تصغير تحقيريّة. سنقتطف هنا الاقتباس الشّهير الذي ورد في معجم لسان العرب لابن منظور (توفيّ عام ١٢١١ م). وهذا الأخير يستعمل من جديد صيغة كان قد سبق أن استعملها الطّبري (توفّي عام ٩٢٣ م) في تفسيره، ج ٣٠، ص ٢١٣، بعد أن زادها سوءًا على سوء.

معجم لسان العرب، (حرف الرّاء، فصل الباء الموحّدة، جذر «بتر»)

«وفي حديث ابن عبّاس قال: لمّا قَدِم ابن الأشرَف مكّةَ، قالت له قريش: أَنْت حَبْر أَهل المدينة وسَيِّدُهم، قال: نعم، قالوا: ألا ترى هذا الصُّنَيْبِر [تصغير «صُنْبر»، أي السّعفة التي تنبت في جذع النّخلة لا في الأرض ويجب قلعها أو النّخلة عندما تبقى منفردة] الأُبَيْطِر [المقصود هو محمّد، والمعنى قد يتطابق مع تعبير من نوع «هذا البائس المنبوذ من القبيلة»] مِنْ قومِه يَزْعَمُ أنّه خَيْرٌ منّا ونَحن أهلُ الحَجيج وأهلُ السِّدانةِ وأهلُ السّقايةِ؟ قال: أنتم خير منه».

في هذه الصّياغة المتأخِّرة نرى أنّه تمّ تحييد عنف التّهجّم على محمّد. فالأقوال المنقولة هنا لا يمكنها إلّا أن تُعتَبَر كأقوال مُذْهلة لا تُصدَّق وتمثّل ذروة عبثيّة قائليها وانحرافاتهم. إذ لا يمكن أن تُعزى إلّا لألدّ الأعداء ولكن في نفس الوقت فإنّ هذا التّصوّر لهؤلاء الكافرين الذين لا تُرجى لهم توبة، والذين ينتظرهم عذاب الآخرة، كان من شأنه ألّا يُورِّط القبيلة بأكملها. فقد كان من الممكن أن يمرّ هذا الحادث مرّ الكرام، كحادث معزول لا يفضي بالضّرورة إلى التّشكيك في المكانة، المفترَض أن تكون مكرّمة من طرف الجميع ومحاطة بهالة من الاحترام، التي كان محمّد يحظى بها في صلب قبيلته. وراء الجانب القصصي نجد أنّ ما هو مطروح هو تصوّر التّفسير الإسلامي لمكانة النبيّ هذه مُتَرجِمًا بذلك ما كان عليه التصوّر لها في ذلك العصر. فأمام نصّ قرآني بهذه البداهة، على ما يبدو، كان من الواجب، مهما كلّف الأمر، تفادي التّشكيك في الصّورة الشّاملة التي كرّسها المجتمع لنفسه عن نبيّ الإسلام. ذلك لأنّ هذه الصّورة ترتكز على عقيدة لا تستطيع ولا تريد بأيّ ثمن كان أن تترك قناعاتها تضعف أو حتّى يخترقها بصيص من شكّ. فلم يكن مطروحًا على الإطلاق إثارة تساؤلات بخصوص مكانة محمّد داخل قبيلته بالذّات، خوفًا من مغبّة التّشكيك في تصوّر ذي أهميّة قصوى. في الحقيقة، إنّ لجوء التّفسير الإسلامي إلى الإسهاب في الجانب القصصي لهذا الحدث وظيفته تجنّب خطر رفض المخيال الجمعي مجابهته بشكل مباشر.

الآية ٣ من سورة الكوثر

سنلقي نظرة على بعض التّرجمات التي أعطِيت للآية الثّالثة من سورة الكوثر لكي نلاحظ مدى تأثير قراءة التّفسير الإسلامي الملطّف على التّرجمات الحديثة والتي مع العلم لم تكن تخضع - بالأخصّ تلك التّرجمات التي قام بها مؤلّفون غير مسلمين - لأيّ مساءلة أو تقع تحت ضغوط قراءة تقودها العقيدة الدّينيّة ومُطالَبَة بإعادة كتابة ماضيها على النّحو المُنتظَر.

أ. دي بيبرشتاين كازيمرسكي (تعود الترجمة إلى سنة ١٨٤٠)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:

«Celui qui te hait mourra sans postérité.»

ترجمة للآية دون تقديم شرح لألفاظها.

ريجيس بلاشير (يعود تاريخ الترجمة إلى سنة ١٩٤٩-١٩٥٠)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:

«En vérité, celui qui te hait se trouve être le Déshérité !»

يُعلّق ريجيس بلاشير على لفظة «أبتَر» على النّحو التّالي في الهامش ٣ (في طبعة سنة ١٩٥٧، ص ٦٦٨): «الأبتر» le Déshérité، ترجمة تقريبيّة. الجزء من الشّرح الذي سنقتبسه هنا يفسّر الطّابع التقريبي لترجمة النّص الأصلي. وهذا الشّرح يأتي فقط في الطّبعة العلميّة من جزءَين، سنة ١٩٤٩، ص ١١٣-١١٤، التي تحتوي على إعادة ترتيب سور القرآن: «هذه اللّفظة تشير إلى الرّجل الذي ليس له نسل من الذّكور، وهذا يُمثّل عند العرب، وعند كل الشّعوب الساميّة، أقصى درجات العار والبلاء. التفاسير القرآنيّة تشرح لنا أنّ مناوئين لمحمّد كانوا قد سخروا منه وعابوا عليه أنّه لم يكن له ولد».

محمّد حميد اللّه (يعود تاريخ الترجمة إلى سنة ١٩٥٩؛ المؤلّف هو مفسّر مسلم معاصر)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:

«Oui, celui qui te hait, le voilà, le sans traces !»

ثمّ يقدّم الشرح التّالي للفظة «أبتر»:

«حرفيًّا «مقطوع الذّنب» هو تعبير عربيّ يعني «مَن لم يترك ولدًا ليخلِفه، مَن لم ينجَح على المدى الطويل»». والمترجم لا يوضّح لنا في أي ظروف أو ما هي القيود التي يجب علينا في ظلّها أن نفهم معنى «القَطع» الذي يتحدّث عنه. بالإضافة إلى أنّ الترجمة التي يقدّمها لا علاقة لها البتّة بالشّرح الذي يرافقها.

رودي باريت (هذه التّرجمة إلى الألمانيّة للقرآن تعود إلى سنة ١٩٦٣)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:

«(Ja) dein Hasser ist es, der gestutzt (der: schwanzlos, d. h. ohne Anhang (?) oder ohne Nachkommen ?) ist (oder (als Verwünschung): Wer dich hasst, soll gestutz bzw. Schwanzlos sein !» (٣٤٥)

هذه التّرجمة الطّويلة للآية مع وضع نقاط استفهام متعدّدة وأقواس وجمل اعتراضيّة وتنوّعات للمعنى، كلّ ذلك ينمّ عن حيرة المترجِم. فهو يبدو متردّدًا وقد استعصى عليه الفهم، ويظهر وكأنّه يتأرجح بين العنف الذي يحتوي عليه التّعبير وبين إغراء الخفيف الذي ينقاد إليه في نهاية المطاف. في مجلّد الحواشي الذي له وظيفة تفسيريّة يقدِّم رودي باريت بالمناسبة شرحًا مطوّلًا مشدِّدًا فيه على المقاطع التي تبدو صعبة. سنعطي أسفله في الهامش هذه التّرجمة المهمّة والمدهِشة من حيث ما يعتريها من ارتباك وعدم يقين. ولكنّ المؤلِّف يستحقّ على الاقلّ جدارة كبيرة على محاولته تحرّي دقّة كلمات النّص والوقوف عندها. فهو يسعى جاهدًا ليحافظ على وجود النّص حتّى وإن كان ذلك على حساب فهمه الخاصّ. فالمترجِم-الشّارِح يذكِّر فيما بعد، بالاعتماد على فرانتس بوهل (Frantz Buhl)، صاحب كتاب *Das Leben Muhammeds* (حياة محمّد)، بأنّ محمّدًا لم يكن له ابن ظلّ على قيد الحياة.

---

(٣٤٥) تقدِّم المؤلِّفة هنا ترجمة من الألمانيّة للفرنسيّة مع تعاليق على اختيارات رودي باريت في ترجمته لهذه الآية في كتابه *Kommentar*, p. 527، ونحن بدورنا نترجم ذلك إلى العربيّة: «(بلى) إنّ مُبْغِضك هو المقطوع (أو: المخصيّ، بمعنى الذي ليس له مستقبَل (؟)» (يشرح رودي باريت نفسه ترجمته للفظة *Anhang* بجملة «الرّجل الذي ليس له شيء وراءه»، *(der) nichts hinter sich hat*) أو «مَنْ لا عَقِب له؟») (أو بمثابة اللّعنة)؛ يضع رودي باريت فرضيّة ثانية قد يكون مفادها أنّ الامر قد لا يتعلّق بجواب موجّه لخَصْم محدّد ولكن بلعنة عامّة يجب دفعها مسبَقًا «مَنْ يَبْغضك، فليُقطَع، أي فَلْيُخْصَ!»؛ بخصوص هذه اللّعنة العامّة، يستعيد باريت الاقتراح التّلطيفي الذي سبق أن قدّمه «ليس له مستقبل» أو «ليس له عَقِب».

دونيز ماسّون (تعود التّرجمة إلى سنة ١٩٦٧)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:
«Celui qui te hait: voilà celui qui n'aura jamais de postérité !»

تُضيف دونيز ماسّون لترجمتها الملاحظة التّالية التي تشرح لفظة «أبتر»: «حرفيًّا: الرّجل الذي لا يقدر على الإنجاب».

الشّيخ حمزة بو بكّر (التّرجمة تعود إلى سنة ١٩٧٢؛ وهي من إنجاز عالم دين مسلِم معاصر)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:
«En vérité, c'est celui qui te hait qui sera sans postérité»

الترجمة لا تحتوي على شرح للألفاظ.

جاك بيرك (يعود تاريخ الترجمة على سنة ١٩٩٠)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:
«Qui te veut du mal, le mutilé c'est lui !»

يقدّم المؤلّف شرحًا لمجمل السّورة على النّحو التّالي: «إنّ تأريخ هذه السّورة، وهي أقْصرُ سُوَر القرآن، هو محلّ نزاع شديد [يقول الطّاهر بن عاشور في تفسيره للسّورة: «وتعارضت الأقوال والآثار في أنّها مكيّة أو مدنيّة تعارضًا شديدًا»]. ويجعل منها المأثور (الإسلامي) جوابًا على القَدْح الذي كان قد استَهدف النّبيّ باعتباره لم يكن له عَقِب من الذّكور؛ «أبتر» «mutilé»، هي لفظة تستعيدها السّورة بالمعنى الأخرَوي». يقوم جاك بيرك، وهو يقول هذا، بتلميح إلى فهمه الخاصّ للآية الأولى من نفس السّورة(٣٤٦).

(٣٤٦) إنّ النقاش حول هذه النّقطة يتعلّق بالمعنى الذي يجب إعطاؤه لكلمة «كوثر» التي تختم أولى آيات السّورة؛ تجدر الملاحظة إلى أن هذه الكلمة تتناغم مع «أبتر» (في الوزن والقافية) التي تختم الآية الثّالثة والأخيرة للسّورة؛ ويبدو أنّ كلمة «كوثر» تُعارض كلمة «أبتر» بدلالتها على «الخير الكثير»، أو حتّى الخير المفرط في الوفرة يُقدَّم على أنّ اللّه أعطاه نبيَّه محمدًا، الرّجل الذي حُرِم فعلًا من ولد على قيد الحياة؛ وقد تعرّضت لفظة «كوثر» إلى تأويلات أخرويّة متعدّدة حتّى أنّ بعضهم ذهب إلى حدّ القول: «هو نهر في الجنة»؛ غير أنّ القرآن، في مجتمعه الأصلي، لا يبدو لنا أنّه بإمكانه أن يسمح بهذا المغزى.

نور الدّين بن محمود (ترجمة إسلاميّة حديثة العهد، بدون تاريخ)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:

«Ton ennemi disparaîtra sans laisser de trace»

لا يقدِّم المترجم أيّ شرح للمقطع.

صادق مازيغ (ترجمة إسلاميّة حديثة العهد، بدون تاريخ)

CVIII, *Al-Kawthar*, 3:

«En vérité, c'est celui qui te hait qui restera sans postérité»

يتمّ شرح السّورة على النّحو التّالي: «كان النبيّ قد حزن حزنًا شديدًا حين مات ابنه القاسم[٣٤٧]. فسخِر منه العاص بن وائل، أحدُ ألدّ أعدائه من الكافرين، ونعته بأشرّ النّعوت «الأبْتر»، أي مَن لا عَقِب له. لقد كان هذا الوحي تسرية عُظمى للنّبيّ. إذ إنّ اللّه عندما تقبّله بوافر رحمته وجعله خاتم الأنبياء يكون قد أغدق عليه هِبة خالدة ما فوقها هبة». وقد استقى المترجِم عناصر هذا الشّرح من شتّى التّفاسير وكتب التّاريخ الإسلاميّة القروسطيّة.

من بين كلّ التّرجمات التي ذكرناها نرى أن ترجمة رودي باريت هي الوحيدة التي تحاول أن «تُتَرْجِم» - بالمعنى القويّ - عُنْفَ الخطاب. يبدو أنّ المترجِم وجد نفسه مُقيَّدا بألفاظ أساسيّة لا يمكنه أن يتغاضى عنها حتّى وإن كلّفه ذلك الكثير. ولذلك فإنّه يقدّم، كما هي الحال في الغالب، التّرجمة الأكثر انتباهًا للنّص القرآني، مع أنّه لم يستطع إلّا نادرًا طرح المشاكل في إطار خلفيّتها المجتمعيّة. إنّ مثل هذا الموقف الذي لا يخشى الإفصاح عن شكوكه، حتّى وإن كان ذلك بخصوص ترجمة نصّ، هو موقف لا يتقاسمه الجميع أبدًا. فالطّريقة التي تمّ بها تخفيف معنى «أبتر» تقوم مقام منهجيّة بحدّ ذاتها عند كلّ المترجمين الآخرين. في حين أنّ الإحجام عن أخذ العنف الأوّلي للشّتيمة بعين الاعتبار يمثّل فسخًا لجزء كبير من السّياق. في الواقع، ما يجب طرحه من وراء هذا النّص هو مقام محمّد ومكانته وسط قبيلته. وهذا بطبيعة الحال لا يمكنه أن يتمّ إذا لم يقع تحليل الوضعيّة من شتّى جوانبها الممكنة والتّي يبدو مع ذلك أنّ النصّ في حدّ ذاته يسمح بأن نضعها محلّ افتراضات.

---

(٣٤٧) يتعلّق الأمر بأوّل أبنائه الذي كُني به محمّد فقد كان يُدعى «أبو القاسم».

في المقابل، نلاحظ بكلّ اندهاش التّرجمة المشتركة تقريبًا بين الجميع (والتي تشمل هذه المرّة رودي باريت أيضًا) لاسم الفاعل «شَانئ» ومقابلته بالعبارات مثل «celui qui te hait»، أي «مَن يكرَهُك» (٧ ترجمات على ٩) / أو «Qui te veut du mal»، أي «مَن يريد بك شرًّا»/ أو «Ton ennemi»، بمعنى «عَدُوُّك». وهي ترجمة تساهم في تدمير كلّ رؤية لسياق محدَّد وذلك بإخفاء الوضعيّة الخاصّة لشتيمة قيلت بصورة فعليّة، وراء لفظة تشير إلى حالة عامّة غير محدَّدة. فمهما كان الخيار الذي تختاره التّرجمة للفظة «أبتر»: «بدون عقب ذَكَر» أو «بدون قبيلة»، فإنّ ما حفز القرآن على الرّد هو هذه الشّتيمة التي تُلُفِّظ بها ضدّ محمّد. وفي كلّ الحالات، نرى إذن العلاقة مع النّص هي التي يبدو أنّه لم يقع إدراكها إدراكًا جيّدًا كما ينبغي أو وقع حتّى إغفال هذه العلاقة وإهمالها. ويمكن أن يكون هذا الشيء مفهومًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ كل هذه القراءات (التّرجمات) لا تبني معرفتها انطلاقًا من النّص ذاته كموضوع للتّحليل. فهي تنطلق من أرضيّة تفسيريّة خارجيّة بالنّسبة لها والتي تتعلّق قبل كلّ شيء بصورة محمّد المُشكَّلة سلفًا والتي نحتَتْها في جزء كبير منها بالارتكاز على معطيات التّفسير الإسلامي القروسطي ومن التّاريخ المقدّس. وبهذه الطريقة، يعيد بعض المترجمين، عن غير قصد فيما يبدو، إنتاج القراءة المنفصلة التي تميِّز التفسير القروسطي عامّة والتي تقود، في الحالة التي نحن بصددها، إلى تناول الآيتَيْن الأولى والثّالثة من السّورة وكأنّهما تنتميان إلى سياقَيْن مختلفَيْن (الأوّل أُخرَوي والآخر غير أخروي) ممّا ينزع عن هذا المقطع القرآني القصير كلّ ترابط وتناسق[٣٤٨].

ما مِن نبيّ يُقبَل في وطنه (لا كرامة لنبيّ في وطنه)

«ما مِن نبيّ يُقبَل في وطنه»، هكذا تعلّمنا حكمة هذا القول المأثور، ويمكن أن نضيف «إلّا إذا عاد إليه نبيًّا مظفَّرًا غانمًا». نُضيف هذا لكي نشير إلى النّجاح الذي أحرزه محمّد المَنْفي، الذي اضطرّه قومُه على الفرار من مكّة ليجد له ملاذًا في المدينة، ولكنّه بالرّغم من ذلك يستطيع العودة ليستحوذ على الحاضرة التي رأى فيها النّور، الحاضرة التي كان قد حاول، دون جدوى، أن يُدخِلها في دينه الجديد قبل

(٣٤٨) هذه الآيات الثّلاث، إذا وجبت قراءتها بعضها مع بعض، فهي تحيل حصريًّا إلى إطار قَبَليّ.

أي شيء آخر. بالفعل، الجزء الأوّل من القول المأثور هو الذي انسحب على كامل الفترة المكيّة. وحكمة هذا القول لم يكذِّبها التّاريخ، ذاك التّاريخ الذي عاشه محمّد في غرب الجزيرة العربيّة في بداية القرن السّابع الميلادي. والمقاطع القرآنيّة التي سنتناولها لاحقًا تشهد على ذلك بشكل واضح. والمفارقة لن تظهر إلّا فيما بعد.

إنّ ما يفصل بين نبيّ مّا والجماعة التي ينتمي إليها هو مدى اعترافها به، وقبول شخصيّته والانضمام إلى صفوفه. ما يجعله مختلفًا عن بقيّة أصحابه وذويه هو ذلك الخطّ الذي يرتسم في صفوف جماعته نفسها. فلا يوجد أيّ فارق أو أيّ تمايز لا يكونان بحاجة إلى التّموقع بالنّسبة للمكان الذي ينتميان إليه. فما مِن نبيّ يُقبَل في وطنه إلّا إذا فَرضَت صورتُه نفسها بحكم البعد الذي ينشأ جرّاء ذلك. يكفي أن يتحوّل انتماء عادي وتنقلب العلاقة بين الرّجل الذي يتميَّز بالنبوّة وبين الجماعة التي يرتبط بها. حينئذ لم يعد النبيّ ينتمي لجماعته، بل تصبح الجماعة هي التي تنتمي لنبيِّها. ومن هنا ينشأ، بدون شكّ في محيط المعتقَد المؤسِّس، ما يمكن أن يُعتَبَر لاحقًا بمثابة اختيار جماعي. ولهذا فإنّ التّاريخ اللّاحق، تاريخ تصوّر الذّات، سينتهي بالقول بأنّ محمّدًا كان في نهاية المطاف، أوّلًا وقبل كلّ شيء، نبيَّ وطنه.

ولكن، قبل الوصول إلى هذه الخاتمة غير المتوقَّعة فإنّ كُفْر القبيلة كان قد سلك كلّ المسالك. فطوال ما يقارب العشرين عامًا كان قُرَيْشيُو مكّة قد ظلّوا لا يحيدون عن جحودهم وإنكارهم بقدر ما كان محمّد متماديًا في إصراره على أَسْلَمتِهم. ومع ذلك، فإنّنا نلاحظ أنّ هذا الموقف الذي انتهجته القبيلة لم يقع تحليله ودراسته بصفته تلك. صحيح أنّ هذا الموقف سيطمسه المستقبل الذي ينتظره دون أن يقرأ له حسابًا بعد. فموقف القبيلة السّلبي وجد نفسه وقد حجبه تلقائيًّا تصوّر الشخصيّة المهيبة ما بعد قرآنيّة لمحمّد التي سعى المأثور الإسلامي إلى بنائها على مرّ العصور. وهذا المأثور الذي كان شغوفًا بأدقّ التّفاصيل ولا يريد ترك شاردة أو واردة في الظّل فيما يخصّ نبيَّه، لم يكن في مقدوره إلّا إبراز شخصيّة وحيدة على خشبة مسرح أحداث ماضيه المُتَصوَّر. فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالتّرويج للدّور الذي لعبته القبيلة المارِقة وحتّى ولو كانت هذه القبيلة تاريخيًّا هي المهيْمِنة قبل كلّ شيء. ولم يكن لهذا أن يحدث علما وأنّ القبيلة انتهت بالدّخول في الإسلام الشّيء الذي أنهى تماما

مرحلة تكذيبها وكفرها. وهكذا يكون المكيّون في نهاية المطاف على موعد مع مصيرهم. فعندما أصبحت قبيلتهم تتمتّع بمشروعيّةِ تمثيل الإسلام، وقع اعتبارهم الضّامنين الحقيقيّين، حتّى ولو كان ذلك بشكل رمزي، لشرعيّة أنظمة دول الخلافة الإسلاميّة المتعاقبة. فقد أضحت العقيدة التي يتقاسمها الجميع تتمثّل في حصر الخلافة في قريش، بالنّسبة لأهل السنّة، وفي آل بيت محمّد، بالنّسبة للشّيعة بشتّى مذاهبهم، ممّا يعني بالنّهاية ومهما كان المذهب المتَّبع حصر الخلافة دائمًا في قبيلة قريش. بالنّسبة للشّيعة فإنّ وضعيّة الشّاب عليّ، ابن عمّ محمّد ومَن تربّى في بيته، والذي سيتزوّج ابنته فاطمة، أصغر بناته، ويكون أبَ حفيديْه الوحيديْن، الحسن والحسين، ستحجب في حينها موت أبيه أبي طالب، عمّ النبيّ، كافرًا لم يُعلِن إسلامه، وكما ستحجب، على العموم في زمن متأخّر جدًّا، الأقدميّة الأبويّة المتمثّلة في تولّي الأخ الأصغر المُلْك قبل أبناء المَلِك نفسه.

إنّ تحديد كرونولوجيا افتراضيّة لكفر المكيّينَ قد يصبح ممكنًا شريطة أن يقع تعقُّب كلّ المقاطع القرآنيّة المتعلّقة بها وتحليلها. الصّعوبة تكمن بطبيعة الحال في أنّنا لا نستطيع تلمّس موقف المكيّين المناوئ لمحمّد إلّا بواسطة القرآن. فحتّى الأجوبة التي نجدها فيه هي أجوبة على أسئلة لا نقدر دائمًا على التعرّف عليها وسماعها. كلّ ذلك يندرج بكلّ تأكيد، من كلا الطّرفيْن، في إطار جدل مستمرّ. ولهذا فإنّ تحديد كرونولوجيا دقيقة لمجمل هذه المقاطع يظلّ إذن، في جزء كبير منها، قائمًا ويجب إنجازه انطلاقًا من ألفاظ نصّ القرآن نفسه. فحتّى وإن كانت المقاطع الأكثر دلالة من بين هذه النّصوص سبق أن أشار إليها وحلّلها المختصّون المعاصرون في السّيرة النبويّة[٣٤٩]، فإنّ حقل التّكذيب الذي تكون القبيلة المكيّة (قريش) قد واجهت به محمّدًا هو أبعد بكثير ما يكون قد وقع تحليله بكامله. لقد

(٣٤٩) يمكن الرّجوع إلى الملاحظات حول الصّعوبات التي تعترض من له الرّغبة في كتابة بيوغرافيا «وقائعيّة» لمحمّد التي أوردناها في مقالنا «La biographie impossible de Mahomet» (سيرة محمّد المستحيلة) المنشورة في مجلّة *Arabica* مجلّد خاص بتكريم كلود كاهين Claude Cahen، ليدن، ١٩٩٦؛ نجد فيه بالخصوص تحليلًا مفصّلًا للصّعوبات النّهائية لمحمّد في مكّة في كِتابَيْ مونتغمري واط حول نبيّ الإسلام؛ هذان المؤلَّفان «محمّد في مكّة» و «محمّد في المدينة» أعيد نشرهما منذ بضع سنوات بالفرنسيّة في مجلّد واحد تحت عنوان «محمّد».

استعرضنا جزئيًّا المصطلحات القرآنيّة المتعلّقة بالاستهزاء والشّتيمة[٣٥٠]؛ ومع ذلك يبقى هناك الكثير من الألفاظ الأخرى التي يجب تحليلها ودرسها. ينبغي القيام بمحاولة وضعها في سياقها الأصلي لكي يتسنّى الوصول إلى تصنيفها وضبط ترتيب زمنيّ لها بعضها في علاقة مع بعضها الآخر حتّى وإن كان ذلك بطريقة افتراضيّة. لن نقدّم هنا إلّا بعض النّقاط المرجعيّة الإضافيّة حول هذا الموضوع.

إلى جانب اتّهام محمّد بالجنون، وإلى جانب الاستهزاء به والشّتائم التي يظهر أنّها حلّت محلّ مجرّد التّكذيب، انضافت إلى كلّ هذا، بالخصوص على ما يبدو ابتداءً من مرحلة القطيعة التوحيديّة، سلسلة من أصناف الاتّهامات والطُّعون الأخرى. ومن بينها يظهر أنّ هناك عنصرًا لعب دورًا سبق أن أشرنا إليه على أنّه قلب للحجّة الذي قد يكون قد تمثّل من طرف قبيلة قريش في استخدام نفس مرجعيّات محمّد لكي تتمكّن من قلبها ضدّه بصورة أفضل[٣٥١]. وبناء على ذلك فإنّ محمّد، الذي يقدّم نفسه على أنّه مُلهَم يُوحَى إليه، على غرار أنبياء الشّعوب الأخرى، كان قد اضْطُرَّ إلى تقديم نفسه صراحة بأنّه «نَذِيرٌ مُّبِينٌ» لا غير، أي أنّه ليس له آيات ومعجزات، خلافا لمَن سبقه من الأنبياء الذين كانت السّرديّات القرآنيّة نفسها تتحدّث عنهم[٣٥٢].

(٣٥٠) انظر أعلاه، الهوامش ٢٦٨، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٣.

(٣٥١) انظر أعلاه (نهاية الفصل الفرعي بخصوص الجنّ وأيضًا الهامشيْن ٣٢٠ و٣٢١) التّفسير الذي حاولنا تقديمه للغز «بَنَات اللّه»؛ إنّ الملاحظة بشأن إمكانيّة حدوث مثل هذا القَلْب في الأوضاع كانت قد سبق أن قام بها رودي باريت فيما يتعلّق بالآية ٣٢ من سورة المطفّفين (وقد تعرّض لذلك عند شرحه للآية ٥٨ من سورة الرّوم في كتابه *Kommentar* الذي يمثّل المجلّد الثّاني لترجمته للقرآن، ص ٣٩٣ من طبعة الجيب Taschenbuch Aufgabe)؛ باختصار يلاحظ رودي باريت أنّه إذا اعتبرنا نصّ الآية ٥٨ من سورة الرّوم كما هو ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِن جِئْتَهُم بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ﴾، فإنّه بإمكاننا في هذه الحالة الرّجوع إلى الآية ٣٢ من سورة المطفّفين ﴿وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلاء لَضَالُّونَ﴾ لكي نفهم أنّ أعداء محمّد كانوا قد استطاعوا، بالمناسبة، تلقُّف صيغة قرآنيّة واستخدامها لمجابهته والتصدّي له؛ ولكن مع الأسف، فوّت رودي باريت على نفسه تعميم هذه الملاحظة الوجيهة جدًّا.

(٣٥٢) على سبيل المثال، الآية ٥٠ من سورة العنكبوت، والآية ٥ من سورة الأنبياء؛ انظر أسفله تقديم بعض المقاطع القرآنيّة المتعلّقة بهذه التيمَة.

هناك اتّهام آخر، جاء متأخّرًا على الأرجح، سيضع اللّمسات الأخيرة على التّصريح الختامي لإبعاد محمّد عن مكّة وإقصائه عن قبيلته. وهذا الاتّهام، وهو الأكثر جديّة وفي نفس الوقت الذي سينجرّ عنه أكثر العواقب، سيكون متعلّقًا بالافتراء أو ما يمكن أن نسمّيه بالنّقل غير المشروع للنّص المقدّس. فلن يتعلّق الأمر من الآن فصاعدًا بمجرّد اتّهام محمّد بأنّه مضروب بمسّ من الجنّ وهو ما يمكن أن يحدث مع أيّ فرد من أفراد القبيلة. فالمسّ عندما يقع توصيفه كان يسمح لمن أُصيب به أن يظلّ حاضرًا بين أهله وعشيرته، وأقصى ما يمكن أن يتعرّض له من المجموعة القبَليّة هو اعتبار كلامه مجرّد هذيان لا يجب أخذه مأخذ الجدّ. أمّا محمّد فإنّه سيتعرّض، في نهاية الفترة المكيّة، لتهمة مغايرة تمامًا. إذ ستُوجّه له تهمة نقل «أساطير الأوّلين»[٣٥٣] إلى جماعته التي يرويها له مباشرة رجال لا ينتمون إلى القبيلة بل حتّى أنّهم غرباء على عالم العروبة[٣٥٤]. فهو بذلك يكون قد وقع، بشكل أو بآخر، تحت سيطرة «عملاء من الخارج»، إذا أردنا استعمال مصلح عصريّ، وأصبح غاضًا لهيمنتهم. وبناء على ذلك تصبح حينها العقيدة التي يدعو لها محمّد بمثابة خيانة سافرة، وجملة من الافتراءات والأكاذيب[٣٥٥].

---

(٣٥٣) انظر أعلاه، الهوامش ٧٥، ٨٠، ١٣٩ حول «أساطير الأوّلين» هذه، التي يجب فهمها بمعنى هؤلاء الأوّلين «الذين هم ليسوا آباءنا»، والذين لا تهمّنا أفعالهم وتصرّفاتهم ولا يمكنها أن تمثّل بالنّسبة لنا، نحن رجال قبيلة قريش، أيّ مثال نحتذي به أو درس نتلقّنه.

(٣٥٤) هذه التيمة يمكن رصدها بفضل وجود كلمة «أعْجَميّ»، أي «ما هو غير عربيّ» ويمكن أن يشير إلى لهجة أو إلى انتماء شخص مّا؛ في حالة الاستعمالات القرآنيّة غالبًا ما نرى أنّ الأمر يتعلّق باللّغة واللّسان، انظر أسفله، الهامش ٣٥٧؛ تواترات هذه اللّفظة تظهر في المناقشات ذات الطّابع الجدالي؛ وهي أحيانًا تأتي على أفواه رجال قريش وأحيانًا على فم محمّد الذي يُجيبهم من خلال القرآن: سورة فصّلت، الآية ٤٤ ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾؛ سورة الشّعراء، الآية ١٩٨ ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ﴾؛ سورة النّحل، آية ١٠٣.

(٣٥٥) سيقع استعمال الفعل «افْتَرى» ومشتقّاته الاسميّة في هذا السّياق، وذلك إضافة إلى المصطلح القرآني «تكْذيب» الأكثر قِدَمًا؛ إنّ مفهوم «التّزوير» هو الطّاغي في الجذر «ف/ر/ي» الذي اشتقّ منه الفعل «افترى»؛ يقع أحيانًا ربط هذا الفعل بالإفك الذي يدلّ من خلال اقترانه بلفظة «الفِريَة» («إفْك افتراه») فكرة الجفاف والجُدْب، فالأرض المأفوكة هي «التي لم يصبها المطر فأمْحَلت، أي احترقت من الجدب»؛ يُستَعمل فعل «افترى» أيضًا مع كلمة «كَذِب» (﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾، النّحل، ١٠٥)؛ قد يكون بالإمكان إذن فهم هذيْن الاستعماليْن

تهمة الدّجل

سورة النّحل، آية ١٠٣:

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ [يتوجّه النّص القرآني هنا إلى أعداء محمّد] إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ (أي ما ينقله لنا محمّد على أنّه وحي بالغيب، أي الحقيقة الخفيّة وخاصّة ما يخفيه المستقبل) [٣٥٦]، بَشَرٌ (وليس مِن لدن مُلهِم سماوي ومتعاطف مع القبيلة) لِّسَانُ الَّذِي [٣٥٧] يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ (يبدو أنّ لفظة «إلْحاد» تُستعمَل هنا كتَلْميحِ المراد

على أنّهما يحيلان إلى معنى «افتراء الكَذِب»، وإلى معنى افتراء «العُقْم»؛ فالتّهمة والمصطلح سيتمّ تبادلهما في القرآن من كلا الطّرفيْن؛ فهما يشيران إلى «كذب وافتراء» محمّد كما جاء ذلك على لسان أعدائه من المكيّين، وأيضًا «كذب» أولئك الذين يرفضون التّصديق «بآيات» اللّه، كما نراه واردًا في الخطاب القرآني الذي يتّهم أعداء نبيِّه «النّذير»؛ المرّات التي ورد فيها لفظ «افتراء» على لسان المكيّين المعادين للنّبي هي بطبيعة الحال أقلّ بكثير من عدد المرّات التي وجِّه فيها الاتّهام إليهم همّ بالذّات وإلى أعداء محمّد القادمين عندما أصبح في المدينة؛ نجد إجمالًا ٥٩ استعمالًا للجذر؛ يمكن الاعتقاد بأنّ التهمة كانت قد ألقِيت في الأصل من طرف المكيّين (على سبيل المثال، في سورة السّجدة، ٣؛ وفي سورة الفرقان، ٤) لكي يقع ردّها عليهم لاحقًا من طرف القرآن؛ سنجد مثالًا لجواب على ذلك في سورة هود، ١٣: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ (سور هنا يجب على الأرجح فهمها بمعنى «نصّ مُنزَّل») مِّثْلِهِ (كما يفعله القرآن حسب زعمكم) مُفْتَرَيَاتٍ﴾ (يتعلّق الأمر هنا بتحدٍّ موجَّه من الخطاب القرآني إلى المكيّين)؛ وأيضًا في هود، ٣٥ ﴿قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ﴾، وفي يونس، ٣٨ ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾؛ بخصوص هذا النّوع من الطّعن والتّشكيك، قد يكون المقطع ٣٢-٣٤ من سورة الطّور هو الأكثر قِدَمًا من غيره وذلك في ضوء المصطلح المستَخْدَم («حديث» بمعنى «القصص الحقّ»؛ والافتراء يأتي في لفظة «تَقَوَّلَهُ»، والتّقوّل هو بمعنى «اختلاق الكلام»)؛ يبدو أنّ الانتقال من اتّهام محمّد باستلهامه من الجنّ، والذي يبقى مع ذلك استلهامًا خارقًا للطّبيعة (سورة سبأ، ٨، والأنبياء، ٥) إلى اتّهامه بأنّه يُلهِمُه بشر، شخص أو اثنان غريبان عن القبيلة، قد حدث من خلال لفظة «افتراء»؛ وهذا التحوّل صِيغ بطريقة صريحة في سورتَي الفرقان، ٤-٥ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْمًا وَزُورًا، وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾، والنّحل، ١٠٣ ﴿يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾؛ إلّا أنّه، من وجهة التصوُّر القَبَلي، كلّ شيء يكون من مصدر خارجي لا يمكنه أن يكون نافعًا ومفيدًا للجماعة اللّهمّ إلّا إذا تملّكت القبيلة عنصرًا خارجيًّا واضطلعت به بشكل جماعيّ؛ فلا يمكن لرجل من القبيلة أن يكون رأيه على صواب ضدّ رأي الجماعة كلّها، إلّا إذا استطاع فرض قوّته؛ وهذا على ما يبدو ما كان محمّد «المَدَنيّ» قد فعله في نهاية المطاف.

(٣٥٦) تجدر الإشارة إلى أنّ الفعل «يُعلِّمُ» يتماشى عادة في مثل هذا السّياق مع لفظة «غَيْب»؛ انظر أعلاه الملاحظات في هذا الموضوع في الهامش ٧٢ (آخر الهامش) والهامش ٢٦٦.

(٣٥٧) لقد وقع على العموم فهم أنّ هذا الإيحاء المتعلّق باللّسان الأجنبي كان يشير إلى اللّغة التي كان

منه التحقير والقَدْح) أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا (أي القرآن الذي أُوحِيَ إلى محمّد) لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾.

التّعارض المقدَّم في هذه الآية بين اللّسان «العربيّ المبين» ولسان أجنبيّ (لغة الآخر) هو تعارض مهمّ؛ فهو يفترض أنّ الخطاب الذي يبلّغ به محمّد لا يمكن أن يكون مصدره ترجمة لنصّ مقدّس كان معروفًا سابقًا ولكنّه مُعبَّر عنه بلغة أجنبيّة؛ وهنا يتّجه نظرنا بطبيعة الحال إلى النّصوص البِيْبليّة التي يبدو أنّ محمّدًا في الفترة المكيّة كان له إلمام باهت بها(٣٥٨)؛ وتتمثّل حجّة القرآن في ذلك أنّ نقاء اللّغة التي

يتكلّم بها مُخْبِر محمّد الذي كانت قريش، حسب القرآن، تفترض أنّه كان يُعلّم محمّدًا؛ غير أنّ التّضاد مع اسم الإشارة «هذا» الوارد في نهاية الآية يمكن أن يؤدّي إلى الاعتقاد أنّ اسم الموصول «الّذي» يشير إلى شيء مماثِل؛ ولهذا يكون الأمر إذن ليس متعلّقًا بلسان البشر الذي يُعلِّم النبيّ ولكن بالأحرى باللّغة التي نزل فيها الوحيّ النبويّ سابقًا على إبراهيم، وعيسى وأيضًا كلّ الأنبياء الذين يذكرهم قرآن الفترة المكيّة؛ بخصوص النّعت «مُبين» الذي وصِف به القرآن والمضادّ للنّعت «أعجميّ»، انظر أعلاه الهامشين ٦٧، ٦٨؛ بالإضافة إلى ذلك، لا نفهَم كيف كان من الممكن اتّهام محمّد من طرف رجال قبيلته بأنّه كان يستلِم أخبارًا من بشر لا يفهم ما يقوله إذ يبدو أنّ هذا الأخير لم يكن لسانه العربيّة بل كان يتكلّم بلغة أعجميّة أي أجنبيّة. بالمقابل، يمكن أنّه كان قد اتُّهم «بالانتحال»؛ يمكن أن نضع هذا في علاقة مع التّعبير «أَسَاطِير الأَوَّلِين» الذي يحيل إلى شيء مماثل لما يمكن أن يكون قد اعتُبِر كأجنبيّ عن البيئة العربيّة على غرار كلمة «أساطير» ذاتها؛ قد يكون محمّد، في هذا المقطع، قد اتُّهِم من طرف قبيلته بأنّه لم يكن يبلّغ وحيًا نزل عليه هو شخصيًّا من السّماء وموجّهًا إلى جماعته، ولكن بأنّه كان يقترض نصوصًا أجنبيّة وبالتّالي كان يترجمها أو يتطلب ترجمتها مِن أحد، هو نفسه أجنبيّ، غير أنّه كان يُتْقِن في نفس الوقت العربيّة واللّغة التي كُتِبَت فيها هذه النّصوص؛ إنّ المقطع القرآني الذي أُدْرِجت فيه هذه الآية هو على الأرجح مركّب من حيث الكرونولوجيا؛ تحتوي الآية ١٠١ على إيحاء إلى مقاطع قرآنيّة متتابعة ومتضاربة يَنْسَخ أحدثُها أَقْدَمَها ويُبدِّله وتجعل من محمّد متّهمًا «بالافتراء»؛ هذه الآية ليست بالضّرورة من نفس فترة الآية التي أتينا على ترجمتها هنا؛ موضوع الطبيعة «الأصليّة» للوحي الذي تلقّاه محمّد سيعاد تناوله في الفترة المدنيّة في مواجهته مع المجادلين من اليهود، سورة العنكبوت، ٤٨.

(٣٥٨) لا يكتشف القرآن أسماء مثل «التَّوْراة والإِنْجِيل» إلّا بداية من الفترة المدنيّة، أي بعد الهجرة، وبالاحتكاك المباشر بيهود المدينة؛ وهذان الاسمان يردان في الغالب مقترنيْن؛ وهما يتكرّران في السّور: آل عمران، ٣، ٤٨، ٥٠، ٦٥، ٩٣؛ المائدة، ٣٤، ٤٤، ٤٦، ٦٦، ٦٨، ١١٠؛ الأعراف، ١٥٧؛ التّوبة، ١١١؛ الفتح، ٢٩؛ الصفّ، ٦ والجمعة، ٥؛ انظر أيضًا أعلاه، الهامش ٣١١. خلال الفترة المكيّة القديمة كان التصوّر القرآني يتمثّل في «صُحُف إِبْراهِيمَ وَموسَى»، انظر أعلاه، الهوامش ٧٢، ٧٦، ٧٩، ١٣٩؛ هذه الأسماء يعترف بها القرآن على

جاء فيها الوحي إلى محمّد تفرض بادئ ذي بدء هويّته؛ وهذا النّقاء كان بدرجة يستحيل معها أن يكون ناتجًا عن أيّ خليط من الألسن؛ وبهذه الطّريقة تنتفي تمامًا تهمة الافتراء المفترَض على أنّ محمّدًا كان يستعين بوسيط من البشر كان يُملي عليه النّص الذي يتفوّه به؛ إنّ هذه النّظرة التي بدأت ترتسم على خلفيّة الخطاب القرآني تسعى للتّذكير بأنّ اللّسان العربيّ النقيّ، حسب معتقدات تلك الفترة، كان لسانًا أصيلًا وليد بيئته ولم يكن يجد منبعه إلّا في ذاته؛ فلم يكن له أن يتأتّى لا من فضاءات أخرى ولا من أشخاص آخرين؛ عندما يقول القرآن هذا الكلام فهو يبحث عن تأكيد ارتباطه الوثيق بمحيطه المباشر والانخراط في منطق الاعتراف المتبادل بالهُويّة الذي كان هو منطق القبيلة.

سورة الفرقان(٣٥٩)، الآيتان ٤-٦:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ...﴾

﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾

أنّها أسماء تحيل إلى شخوص نبويّة تكون بالضّرورة قد بدت شخوصًا غير عربيّة كانت قد استلمت وحيًا جاء بلغة أخرى غير العربيّة؛ إلّا أنّ القرآن يحتاج إلى شهادتها لكي يبرهن على صحّة وحيه هو بالذّات دون أن يَحتاج هذا الوحي مع ذلك إلى المرور بواسطتهم؛ من المؤكّد أنّ تصوّر «الكتاب» الذي نزل لغير العرب كان قد اتّسع خلال الفترة المكيّة شيئًا فشيئًا كلّما امتلأ الأفق النبويّ لشخوص جديدة من الأنبياء (بما فيها الشّخوص التوراتيّة الملكيّة مثل داود وسليمان)؛ إنّه من الصعب معرفة حقيقة ما هو كان مُتصوَّرًا في اللّحظة التي كان فيها محمّد يتلقّى كلّ هذه الانتقادات واللّوم.

(٣٥٩) إنّ فهم لفظة «فرقان» الواردة في النصّ القرآنيّ يسبّب إشكالًا؛ والاستعمالات القرآنيّة السّبعة التي وردت في السّور: الفرقان، ١؛ الأنبياء، ٤٨؛ الأعراف، ٢٩، ٤١؛ آل عمران، ٤؛ البقرة، ٥٣، ١٨٥؛ وهي استعمالات يبدو أنّها من الفترة المكيّة المتأخّرة أو المدنيّة؛ لا تنتج بالضّرورة معنى موحّدًا؛ فقد أدّى أصل الكلمة إلى العديد من التّخمينات نجد تلخيصًا لها عند آرثر جيفري (Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, pp. 225-229)؛ الرّأي المهيمن لدى علماء اللّغات الساميّة يجعل هذه اللّفظة متأتّية من المسيحيّة الفلسطينيّة (بمعنى «التّوبة»)، انطلاقًا من استعمالات سابقة في اللّغة العبريّة تحت معانٍ أخرى (إشارة إلى «أجزاء» من أسفار موسى الخمسة)، ونجد شهادات على ذلك، في صيغ صرفيّة متقاربة، في العبريّة والآراميّة كما في السّريانيّة وحتّى في الإثيوبيّة كاقتراض؛ ولكن قد يكون اللّفظ قد أعيدت صياغته في النصّ القرآني بفعل التّداخل مع الجذر العربي «ف/ر/ق» الذي يعطي المعنى العام «فصل» أو «ميّز».

في الآية الأولى يتّهم القرآن الذين كفروا بنِعَم اللّه أنّهم قالوا إنّ ما جاء به محمّد ما هو إلّا كذب وبهتان اختلقه وتخرّصه وقد استعان في ذلك بقوم آخرين، أي بأشخاص غريبين عن قبيلة قريش.

في الآية الثّانية يشير القرآن إلى أنّ الكفّار كانوا يقولون أيضًا بأنّ ما جاءنا به محمّد ما هو إلّا «أساطير الأوّلين»[٣٦٠]، أي أحاديث أقوام ليسوا من جدودنا وقدمائنا. وقالوا كذلك إنّ محمّدًا طلب أن تُكْتَب له القصّة في صيغتها النّهائيّة، بمعنى أن يُقرأَ عليه «الكتاب» باعتباره «نصًّا ثابتًا لا يتغيّر» ولهذا لا يمكن إلّا ترديده دون إمكانيّة إدخال أيّ تغيير عليه. وهذه القصص كانت «تُملَى» عليه، أي كلمة بعد كلمة، لكي يحفظها في ذاكرته سالمة كما هي ثمّ يبلّغها لنا (أي كفّار قريش) مدّعيًا أنّه تلقّى وحيًا كان مُوجَّهًا لقبيلتنا؛ وهذا «الإملاء» (مصدر من نفس جذر الفعل «أملى»، أي ألقى ولقّن) كان يتمّ في الغداة والعشيّة، أي في أوّل النّهار وآخره قبل هبوط اللّيل (إذن، كان يقوم بذلك خفية عنّا؛ ولكنّنا لسنا من الأغبياء والمغفَّلين بل نحن على دراية تامّة بمكيدته وألاعيبه).

صعوبات في القراءة: بخصوص معنى جذر «ك/ت/ب»

(سورة الفرقان، آية ٦)

﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾

إنّ الآيتيْن ٤ و٥ يتطلّبان في الواقع ضرورة القيام بتأويل لهما، إذ لا مناص لنا من ذلك نظرًا لتعقُّد المسألة التي تطرحها الآيتان. فهي تفترض بالفعل أنّه تمّ اتّخاذ موقف من مشكلة المعنى الذي يجب إعطاؤه لمشتقّات الجذر «ك/ت/ب» في استعمالاتها القرآنيّة. هذا في حين أنّه سبق لنا أن رأينا أنّها أبعد ما تكون عن الإشارة بالدّرجة الأولى إلى كتابة بشريّة. إذ نلاحظ أنّ الإشارة الصّريحة لها لا تتمّ

(٣٦٠) بخصوص هذا التّعبير، انظر أعلاه، الهامش ٧٥؛ نطرح هنا نقطة استفهام طالما بإمكاننا أن نتساءل ما إذا كانت «الأساطير»، وهي القصص التي وقع تصوّرها، بدون منازع، على أنّها أجنبيّة، كانت فعليًّا يُنْظَر إليها على أنّها قصص «مكتوبة»، كما يمكن أن يوحي بهذا المعنى الجذر السّامي «ش/ط/ر»، والذي انتقل إلى العربيّة في صيغة «س/ط/ر»، أو ما إذا كان الأمر يتعلّق فقط بالإشارة إلى «نصّ مُثبَّت» قد اعتُبر غير قابل للتّغيير، أي بعبارة أخرى ما يمكن أن نطلق عليه «كتاب» (انظر أسفله).

إلّا عندما يُضاف إلى اللّفظة المشتقّة من «ك/ت/ب» عبارة «باليَد». نجد مثالًا ساطعًا يشهد على ذلك في الاتهّام الموجَّه لأحبار يهود المدينة بتزوير التّوراة[٣٦١]. فعندما يشير القرآن إلى ماديّة كتابة مقدّسَة مّا، بيد الإنسان، بمعنى «كتاب» متجسِّد، فإنّه يبدو وكأنّه يعتبر كلّ عمل تَخُطّه يد بشريّة لا يمكنه إلّا أن يخون النّص ويحوِّره. وهذه ليست حالة الصّوت الذي يقدّمه القرآن على العكس من ذلك على أنّه قادر على إعادة النّص ونقله بكلّ أمانة مستعمِلًا للدّلالة على ذلك ألفاظًا مثل «قراءة» أو «تِلاوَة». وهاتان الكلمتان القرآنيّتان تشيران إلى التّلفُّظ بـ«نصٍّ مُثبَّت». إنّ فكرة «النّص المثبَّت» هذه والمرصودة، من خلال نشرها وتناقلها، لكي تظل على حالها «دون تغيير» قد تكون أفضل تعريف يمكن أن نعطيه لتصوُّر الكتاب السّماوي زمن محمّد. وضمن هذه الشّروط، لا يُصبِح من الضّروري طرح السّؤال بخصوص التدوين الفعلي للنّص المقدّس، إلّا في بعض سياقات دينيّة، يهوديّة أو مسيحيّة، في وسط الجزيرة العربيّة وغربها حيث كانت الكتابة المقدّسة تُنجَز بأيدي العلماء. ولكن يجب أن نعي جيّدًا أنّ هذه الطريقة تكون قد مثّلت ممارسة وقع استيرادها من مجتمعات الكتابة لشمال الجزيرة ولم تكن ممارسة محلّية. وقد يكون هذا هو السّبب في كونها لم تكن قد فُهِمَت من طرف رجال القبائل آنذاك. وبناء على ذلك، يمكن أن نفترض أنّه كان قد حدث اختلال ثقافي هامّ بين القبائل العربيّة المحلّية وهذه الأوساط المتأثِّرة، لا ندري إلى أيّ درجة، بأفكار وممارسات دخيلة. في الواقع، من وجهة نظر العقليّة المحلّية التي يواصل القرآن التحدُّث عنها فإنّ فكرة الكتابة التي توجد في الجذر «ك/ت/ب» يمكن أنّها استُعمِلت كاستعارة للإشارة إلى مجرّد «حُرْمَة نصّ مّا». وقد تكون هذه النّظرة قد جعلت من النّص يبدو بمثابة نوع من الذّاكرة الجامدة أصبحت راسخة ومعصومة من النّسيان لأنّها تكون قد حافظت على

---

(٣٦١) انظر أعلاه، في الفصل الثّاني، المعاني القرآنيّة الممكنة للجذر «ك/ت/ب»، وأيضًا الهامش ٧٩؛ بخصوص الدعامة التي يستخدمها يهود المدينة لكتابة نصوصهم المقدّسة وشجب القرآن لهم بتزويرها، انظر أعلاه الهامش ٦١ الذي يتعلّق بالآية ٧٩ من سورة البقرة؛ مقطع آخر مدنيّ محض والذي يبدو أنّه يعارض عمليّة الكتابة «بيد الإنسان» وضدّ التعامل مع الأشياء المكتوبة بهذه الطّريقة وتناولها نجده في سورة الجمعة، آية ٥ (في الآية تصوّر لنقل الأسفار على ظهور الأحمرة وهي أسفار اللّفائف المقدّسة اليهوديّة التي تحتوي على الأرجح على كتب موسى الخمسة وربّما أيضًا كتب أخرى لا تذكرها بطبيعة الحال بشكل محدّد).

كلام مأسور. ولهذا السّبب فإنّ هذا النّوع من النّصوص كان يُقال عنه إنّه «محفوظ» على غرار الغيْب الذي كان على الأرجح يتمّ تصوُّره على أنّه «كتاب» وذلك قبل مجيء القرآن. هذه اللّفظة هي لفظة قرآنيّة(٣٦٢)، وفهمُها في سياق من هذا النّوع يجعلنا نقول بأنّ الكتابة ربّما كانت تُعتبَر أنّها ما زالت تواصل تموضعها في حقل التّصوُّر فقط الذي كان التّقليد الشّفهي يسمح به وعلى أنّها واحدة من مجسّمات هذا

---

(٣٦٢) انظر أعلاه، الهامش ٧٩؛ بخصوص علاقة «الكتاب» بالقدر، أو بخصوص «الكتابة»، على الأقلّ «المثبَّتة» منها أي التي يمكن قراءتها، وحول العلاقة مع الغيب، انظر الهوامش ٧٥، ٧٦، ٢٦٦؛ فيما يتعلّق «بالكتاب» الأخروي، يُعاد النّظر أعلاه في الهامشيْن ٧٥، ٧٦ ومراجعهما؛ وهذا «الكتاب»، الذي يمكن أن يكون بمثابة «قائمة» (التّرجمة بلفظة «rôle» التي يقدّمها ريجيس بلاشير هي ترجمة مناسبة إذ يدلّ معناها التقنيّ على «قائمة تسجيل مصنَّفة حسب التّرتيب»؛ والمعنى التّأثيلي لها هو «لفيفة»)، يُؤْتاه كلّ إنسان (أو في البداية، على الأرجح، يؤتاه كلّ رئيس جماعة، كما جاء ذلك في الآيات ٦-٩ من سورة الانشقاق: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ...﴾) يوم القيامة ليكون بشكل مّا «الذّاكرة الحيّة» لكلّ أقواله وكلّ أفعاله التي «يكتبها» له أو عليه، طوال حياته، «كَتَبَة» اللّه؛ وهؤلاء يشار لهم بلفظة «كَاتِبُونَ» (سورة الأنبياء، ٩٤: في هذه الآية نجد أنّ «نحن» الإلهيّة هي التي تكتب ﴿وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾، وكذلك في سورة آل عمران، ١٨١: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ﴾، وإمّا بلفظة «حافِظين» و «كاتبين» كما في الآيات ١٠-١٢ من سورة الانفطار: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ، يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾، وهذا الجمع بين اللّفظتين على غاية كبيرة من الأهميّة، وجاء مرّة واحدة بلفظة «سَفَرَة» في الآية ١٥ من سورة عبّس: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ، كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ (يتعلّق الأمر هنا بصيغة الجمع؛ واللّفظة آتية من لغات الشمال السامّية: جذرها العبْري «س/ف/ر»؛ وكذلك الصّيغة «أسفار» التي تشير إلى «اللّفائف»، وهذه الأسفار تمثّل هذه المرّة كتابات كُتِبت بيد الإنسان ويقع التّنديد بها بصفتها تلك، انظر أسفله في النّص)؛ نجد نفس فكرة التّسجيل ولكن بمصطلح مجدَّد تمامًا في سورة القمر، ٥٢-٥٣: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ (والكتاب المذكور هنا هو «زَبُور»، وهي لفظة مقترضة ترتبط عادة بشخصيّة داود القرآنية)؛ هذا التصوّر لهذا الحفظ من هذا الصّنف من «التّدوين الإلهي» نجده يتكرّر مرارًا في القرآن منذ فترة قديمة نسبيًّا؛ ومع هذا فإنّها لا تعني بالضّرورة أنّ هذا الجسم الأخروي، الذي يطلَق عليه «كتاب» (كتابة أمينة)، كان يُنظَر إليه على أنّه يمكن أن يوجَد في عالم البشَر؛ فلو افترضنا أنّ مثل هذا الشّيء كان قد وُجِد فإنّ «أمانته» كانت ستوضع موضع الشكّ على غرار ما جرى مع يهود المدينة؛ في الفترة المكيّة، نشاهد تقاطعًا للكلام (الكلام الإلهي وكلام القبيلة الكافرة) للدّلالة على تجسُّم «الكتاب» على أنّه في حدّ ذاته شيء «عجيب» ليست له حقيقة ولا صحّة؛ سورة الإسراء، ٩٣: في الآية كلام القبيلة موجّه إلى محمّد تدعوه فيه، حتّى تؤمِن برسالته، إلى الإتيان بكتاب ﴿حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾؛ سورة الأنعام، ٧: تُخبِرنا الآية أنّ رجال قريش يرفضون الاعتقاد بوجود «الكتاب» حتّى ولو نزل هذا الكتاب في قرطاس يضعه اللّه بين أيديهم يعاينونه ويمسّونه.

التّقليد. وبالمقارنة مع الكلام الملفوظ فإنّه من الممكن ألّا تكون قد تمتّعت مطلقًا بالاستقلاليّة التي ستتوصّل لاحقًا إلى الإحراز عليها في مجتمعات «الكتابة» ناهيك عن المكانة التي سترتقي إليها في المجتمعات التي دخلت في عصر غوتنبيرغ، عصر الطّباعة الآليّة.

يشير كلا المصدَريْن «قراءة» و «تلاوة» إلى فكرة «الحفظ الأمين» الذي يستبعِد كلّ نوع من أنواع الارتجال. وهما ينطبقان مباشرة على ما نقله محمّد من كلام الذي سيصبح فيما بعد القرآن[٣٦٣]. وانطلاقًا من هذه الاعتبارات نعتقد أنّه من غير المؤكّد أن تكون «الأسفار المكتوبة»، التي قيل إنّ يهود المدينة كانوا قد تعوّدوا على حملها على ظهور الحمير في محيط الحاضرة القاطنين فيها (سورة الجنّ، ٥)، كانت تُعتَبر النصّ الحقيقي للتّوراة التي يُحيل إليها القرآن المدني أحيانًا. فالتّوراة، مقترنة بالإنجيل، كانت تشكّل المرجع المقدّس الأوّل السّابق للوحي الذي نزل على محمّد[٣٦٤]. ومع ذلك، من المحتمَل ألّا يكون هذان النصّان قد وقع تصوّرهما ككتابيْن متجسّديْن في كتابة بشريّة. لأنّه، لو كانت الحالة كذلك، ما كان بالإمكان اتّهام يهود المدينة، الذين هم بالتّأكيد «كَتَبَة» وفي نفس الوقت «قُرّاء»، بأنّهم حرّفوا

(٣٦٣) لقد رأينا أعلاه في الفصل الثّاني ما هي الشّروط التي يستعمل فيها الجذر «ق/ر/أ» كدِعامة للمفاهيم المتعلّقة بفكرة «الحفظ الأمين»، والتي ستصيغ حتّى اسم «قرآن» نفسه؛ حتّى ولو أنّها لم تَرْقَ إلى نفس المقام الرّفيع فإنّ مشتقّات الجذر «ت/ل/و» ستوضع أيضًا في خدمة الطّابع الصّوتي للقرآن في مرّات عديدة (إجمالًا ٦٢ مرّة)؛ وهذا الجذر يدلّ على «قول الكلام متتابعًا»، أي استخدام خطاب مُهيكَل؛ نلاحظ الجمع بين هذه اللفظة ولفظة «نَبَأ» في بعض الآيات (السّور: القصص، ٣؛ الشّعراء، ٦٩؛ يونس، ٧١؛ الأعراف، ١٧٥؛ المائدة، ٢٧)؛ ولكن في معظم الحالات نجد أنّ هذا الجمع يتمّ مع تعبير «آيات اللّه» أو «آياتُنا»؛ وهذه اللّفظة تشير إلى الكلام المُشبَع كليًّا بمعنى الوحي الإلهي (السّور: القصص، ٥٩؛ الجاثية، ٦؛ الجمعة، ٢؛ الطّلاق، ١١؛ البقرة، ٢٥٢، إلخ)؛ ويعترضنا أحيانًا الجمع المباشر مع «كتاب»، مثلًا في الآية ٤٤ من سورة البقرة؛ وتجدر الملاحظة بالخصوص إلى التحدّي الموجّه ليهود المدينة لكي يقوموا بتلاوة التّوراة الذي جاء في الآية ٩٣ من سورة آل عمران: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.

(٣٦٤) إنّ المقطع مثل الذي جاء في سورة آل عمران، الآية ٩٣، والذي يتوجّه ليهود المدينة يجب بكلّ تأكيد أن يُفهَم على أنّه تحدٍّ لهم بالإتيان بالتّوراة (الحقيقيّة) وليس باللّفائف التي كُتِبت بيد الإنسان والتي كانوا يتداولونها وينشرونها في المدينة؛ والأمر القرآني الموجّه لهم هو التّالي: «أحضِروا التّوراة واتلوها (تلاوة أمينة) إن كنتم على بيّنة من أمركم (أي إذا كنتم حقيقة قادرين على فعل ذلك)!».

«الكتاب» الذي استلموه من خلال الوحي الذي أوحِيَ إلى «أنبيائهم» وذلك حسب ما يصفهم به القرآن نفسه. يبدو أنّ محمّدًا كان قد رفض رفضًا قاطعًا الدّخول معهم في منافسة في هذا المجال الذي يبدو جليًّا أنّه مجال غريب عليه وهذا إذا ما اقتصرنا على منطق فرضيّتنا بخصوص المعنى القرآني لكلمة «كتاب» والألفاظ المشتقّة من نفس الجذر(٣٦٥).

(٣٦٥) بخصوص الفرضيّة التي ندعمها والمتعلّقة بالمعنى الذي يجب إعطاؤه للجذر «ك/ت/ب»، هناك سلسلة من المقاطع القرآنيّة (وهي فقط مدنيّة، سورة البقرة، ٢٨٢-٢٨٤) تشكّل صعوبة إلّا إذا وضعنا موضع شكّ المعنى المتعارف عليه للفعل «كَتَبَ»؛ وهو ما بذلنا جهدنا في القيام به أعلاه في النّص؛ غير أنّ هذا لا يعطينا مع ذلك جوابًا واضحًا على مسألة المعنى الذي يجب إعطاؤه لما جاء في سورة البقرة، ٢٨٢-٢٨٤؛ إنّ السّياق هنا هو سياق بشري بحت؛ إذ إنّ الأمر يتعلّق بفرض استعمال «كتاب» عند التّداين ﴿إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾، وهو ما يستلزم أن يقوم بذلك ﴿كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ وبحضور شُهُود ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ...﴾؛ أيَجِبُ علينا أن نرى في «الخطّ باليد»، وهو على ما يبدو المراد به هنا، عِقْدًا حقيقيّا «مكتوب» أم مجرّد «رَسْم» يضمَن صحّة التّداين ولكن لا علاقة له بنصّ فعليّ مكتوب يمكن «قراءته» و«إعادة قراءته» كما هو الشّأن عندنا؛ إنّ استعمال «القَلَم» ليس مذكورًا مباشرة في المقطع الذي يشدِّد فقط على أنّ «الكاتب» يجب عليه «أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ»؛ «القلم»، المصنوع على ما يظهر من الخشب، نجده مع ذلك مذكورًا في بعض المقاطع الأخرى، ومن بينها ما جاء في بداية سورة العلق، ٤-٥، وهي السّورة التي تُعتَبَر خطأ، حسب رأينا (انظر أعلاه، الهامش ٣٠١ والنّص الموافق له)، أوّل ما نزل من سور القرآن؛ تكرّرت لفظة «قلم» في السّور: العلق، ٤؛ ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾؛ القلم، ١: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (يبدو أنّ الآية تتعلّق بالكَتَبَة الأُخرويّين، أي يوم الحساب)، لقمان، ٢٧: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾؛ يفترض رودي باريت في ترجمته للقرآن *Kommentar*، ص ٣٩٥، أنّ هذه الآية قد تكون من أصل مدراشي؛ وهو يحيل في ذلك إلى كتاب (Hermann, Starck et Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, Münich, 1956, p. 587)، آل عمران، ٤٤ (في بدايات قصّة مريم، العذراء، والولادة المعجزة ليسوع، نرى النُّسّاخ من أحبار اليهود «يُلْقُون أَقْلامَهُمْ» (في الهواء؟) -وكان ذلك على الأرجح في الهيكل- ليقترعوا أيُّهم يكفل الطّفلة مريم التي نذرها أهلها للّه؛ يرى رودي باريت (نفس المرجع، ص ٦٧) في هذا المقطع اقتراضًا من إنجيل يعقوب الأوّلي؛ في القرآن، زكريا هو الذي آلت إليه كفالة مريم، الآية ٣٧: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾؛ ولكن نرى في إنجيل يعقوب الأوّلي أنّ يوسف هو الذي يكفّل بها؛ ومع كلّ هذا، وحتّى وإن وُجِدَ شكل من أشكال الممارسة البدائيّة للكتابة، إلى درجة مّا يجب تحديدها، فإنّ هذا لا يعني أنّ هذا قد انطبق على كتابة المقدّس بيد بشريّة؛ ونحن نعتقد، على أيّة حال، أنّ المشكل يجب أن يُطرَح ويظلّ إلى حدّ اليوم مفتوحًا؛ ولهذا يبدو لنا بالفعل أنّه من السّابق لأوانه أن نخرج بنتيجة نهاية بخصوص هذا الموضوع.

محمّد خطّاط «جذر «خ/ط/ط»»: **ادّعاء مكذَّب** (سورة العنكبوت، الآيات ٤٥-٥٠).

إذا كان تصوُّر خطّ «الكتاب» باليد، أي الكتابة المقدّسة والمتعالية عن الإنسان، وقعت إدانته في المدينة، وهو الشيء الذي نعتقد أنّنا قادرون على القول به، فقد يكون من الغريب تصوُّر أنّ الحالة في مكّة كانت مختلفة قبل أن يدخل محمّد في علاقة مباشرة مع الرّبّانيّين والأحبار في المدينة[٣٦٦]، أي بمعنى آخر مع اليهود المحلّيين الذين كانوا يديرون أمور دينهم في تلك المنطقة. يتعلّق الأمر هنا بالتّأكيد باقتناع قويّ جدًّا وجوهريّ جدًّا يرتبط بسوسيولوجيا الجماعة التي كان ينتمي إليها النبيّ المسلِم. هناك مقطع آخر، صعب التّأويل ويخصّ نفس المشكِل، نراه موجودًا في سورة العنكبوت (الآيات ٤٥-٥٠)، وهو مقطع تبدو فيه الكرونولوجيا متداخلة. الآية ٤٨ هي التي تتعلّق مباشرة بمشكلة الكتابة المقدّسة. ويبدو أنّ هذه الآية مرتبطة بالآيات السّابقة لها التي هي مدنيّة بشكل جليّ بسبب احتوائها على بعض التّعابير التي تميّز تلك الفترة («أَهْل الكتاب» مثلًا)، وذلك أكثر من ارتباطها بما بعدها من الآيات التي قد تكون مكيّة. فهذه الآيات الأخيرة تحتوي بالفعل على التّيمَة المكيّة المتواترة والمتعلّقة بطلب الإتيان بـ«آيات بيّنة» لكي يتسنّى في النّهاية لمحمّد أن يقع الاعتراف بدوره كنذير حقّ من طرف أهله وعشيرته.

الفريق الأول من الآيات - الذي نعتقد أنّه يستمدّ أهمّيته من الآية ٤٨ - يخاطِب شخصًا مّا يأمره بتبليغ الوحي الذي استَلَمه (﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾، الآية

---

(٣٦٦) بعبارة أخرى الأمر يتعلّق بأحبار وربّانيّي القرآن المدني؛ بخصوص الرّبانيّين، انظر أعلاه، الهامش ٦١؛ لفظة «أحبار» تظهر مجتمعة مع «ربّانيّون» في العديد من مقاطع القرآن المدني (دائمًا في استعمالات صيغة الجمع المعرّبة)؛ الأمر يتعلّق، في كلتا الحالتيْن، بلفظتيْن مقترَضتيْن من لغات الشّمال الساميّة (انظر آرثر جيفري، مصدر سابق، ص ٤٩-٥٠، ١٣٧-١٣٨)؛ واللّفظتان تشير كلتاهما إلى «سيّد القراءة» أو «التُرجمان» الذي يُخوَّل له تفسير النّصوص المقدّسة؛ والحِبْر مشتقّ من أوساط ولغة كتابات الربّانيّين؛ وقد كانت اللّفظة تشير قديمًا إلى «المصاحب» لجماعات الفرّيسيّين؛ المفرد العربي «ربّاني» يجب بالتّأكيد تقريبه من اللّفظ العبري «رَبّي» (le «rabbin»)؛ ولكن يبدو أنّ الاقتراض المباشر كان قد حصل من اللّفظة السريانيّة «رَبّان» المستعمَلَة سواء في الأوساط المسيحيّة أو اليهوديّة.

٤٥) دون أن ينقاد إلى طريق مسدود من خلال الدّخول في مجادلة عقيمة مع «أهل الكتاب»، أي بمعنى آخر وفي ذلك السّياق مع يهود المدينة. بعض هؤلاء، كما يؤكّد ذلك القرآن، أسلموا في حين ظلّ آخرون يرفضون الاعتراف «بالآيات» التي يبلّغها لهم النبيّ المسلِم (الآية ٤٧).

هؤلاء «الْمُبْطِلُونَ» (٣٦٧) بهذا الوحي الجديد كانوا على ارتياب مزدوج. وهذا الارتياب يقع التّعبير عليه بصورة مقتضبة وغير مشروحة في الآية ٤٨ التي يبدو أنّها تُستَخْدَم بغرض فهم الآيات السّابقة لها. إنّ أوّل صيغة للارتياب الذي يكون قد غذّاه يهود المدينة ضدّ محمّد يمكن أن يكون قبل كلّ شيء يتمثّل في اعتقادهم أنّ ما كان يأمرهم بالاعتقاد به، على العكس من معتقداتهم الخاصّة بهم، كان مصدره «كِتَابًا»، أي «نصًّا مُثبَّتًا» يكون محمّد قد تعلّمه من قبل وكتبه. لا نجد أيّ ذكر للمصدر، الذي قد يكون مصدرًا بشريًّا، بإمكانه أن يسمح لليهود باتّهامه على غرار ما قام به أهل مكّة. فهذا هو «الكتاب» الذي يكون محمّد قد حفظه عن ظهر قلب ويعيده على مسامعهم في المناسبات. ولهذا السّبب يكون يهود المدينة قد أنكروا أنّ الأمر كان يتعلّق بوحي جديد في طور النّزول على محمّد. فمن وجهة نظرهم هناك إذن خدعة لا أكثر ولا أقلّ. والدّليل على ذلك أنّ نبيّ الإسلام كان يقدّم لليهود أجوبة جاهزة ومُعَدّة مسبقًا على كلّ الحجج التي كانوا يعارضونه بها باستمرار. إنّ الصّيغة القرآنية تبدو ظاهريًّا غامضة. فالقرآن يجيب على اعتراض اليهود، الذي لا نسمعه بطبيعة الحال هنا، بطريقة حادّة وقطعيّة: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ﴾(٣٦٨).

(٣٦٧) هذه اللّفظة المميّزة للجحود المكّي المتأخّر أو المدَنيّ نجدها في السّور التّالية: الجاثية، ٢٧؛ غافر، ٧٨؛ الرّوم، ٦٨؛ العنكبوت، ٤٨؛ الأعراف، ١٧٣؛ والصفة الموافقة لها «باطِل» نجدها ترد بأعداد أكثر بكثير (٢٤ مرّة)، ولكنّها أيضًا تعود إلى فترة متأخّرة نسبيًّا.

(٣٦٨) لترجمة لفظة «كتاب»، في سياق ليس هو بالضّرورة سياقًا خارقًا للطّبيعة، سنلتزم في الغالب الأعمّ بترجمة تقريبيّة «texte fixé»، أي «نصّ مُثبَّت»، بمعنى النّص المستقِرّ الذي لا يقبل التّغيير؛ وهذا يسمح لنا بأن نكون منسجمين مع الفرضيّة التي اقترحناها بخصوص المعنى، في السّياق، للجذر «ك/ت/ب» وإبراز أنّ اللّفظة لا تحيل بالضّرورة إلى وثيقة مكتوبة بالمعنى الحقيقي الملموس؛ الشّرط الملزِم الوحيد هو أن تتكرّر هذه اللّفظة بطريقة وفيّة ودون تغيير؛ يجب أن نكفّ عن «الهوس»، بالمعنى الحرفي للكلمة، بالتصوّر الذي يرتبط في النّهاية بمجتمعات الكتابة التي ننتمي إليها، بالنصّ «المكتوب» باعتباره «شيئًا مكتوبًا» يمكن أن نتناوله

وارتاب اليهود أيضًا في أنّ محمّدًا كان قد خطّ بيمينه «مُسبَقًا»، وهو ما يُفيدُه التّعبير القرآنيّ «مِن قَبْلِهِ»، كلّ ما كان يعيده عليهم لاحقًا. وهنا أيضًا، قد يكون الأمر قد تعلّق بإنكارهم أنّ يكون كلامه يشير إلى وحي نزل عليه، على عكس ما يدّعيه محمّد، وذلك كلّما ازدادت الحجج المعارضة له. تقول الآية ﴿وَلا تَخُطُّهُ (أي نفس «النصّ المثبَّت») بِيَمِينِكَ﴾ (وذلك قبل أن تتلوه علينا وتستخلص منه الحجّة علينا). يمكننا أن نعتقد، في هذه الحالة الثّانية من الارتياب، أنّ أحبار اليهود كانوا يتّهمون محمّدًا بما كانوا يعملون هم أنفسهم، يُغذُّون بذلك الالتباس وسوء التّفاهم، وهم أولئك الذين يتّهمهم القرآن بتحريف النصوص المقدّسة: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة، ٧٩) على لفائف الرّق.

تَظهر هذه التّهمة المزدوجة بمثابة اعتراض على صفة محمّد في المدينة كنبيّ. وهي الصّفة التي وقع الاعتراف له بها من الآن فصاعدًا. والقرآن يفنّد هذه التّهمة بمجرّد الإنكار الذي قمنا بشرحه للتّو. ومن وجهة نظرنا فإنّنا قد نسقط في فهم خاطئ إذا ما اقتصرنا على قراءة حرفيّة مباشرة للحُجَّتَيْن اللّتَيْن يقدّمهما هذا المقطع. فالتّغاضي عن وضع الأشياء في سياقها، حتّى وإن كان ذلك غاية في الصّعوبة والتّعقيد، يمكنه أن يجعل القراءة المباشرة تُفضي إلى اعتقاد متناقض تمامًا مع ما نتوصّل إليه. بالفعل، يمكن ان نتصوّر، انطلاقًا من عبارة «قَبْلِهِ»، خصوصًا في حالة الحجّة الثّانية، أنّ محمّدًا يكون قد شرع منذ ذلك الحين، أي في المدينة فقط، في نسخ ما كان ينزل عليه من الوحي القرآنيّ شيئًا فشيئًا. وهذا ما من شأنه أن يضرب بعرض الحائط الحجّة الأولى. إذ تصبح حجّة غير مفهومة تمامًا باعتبار أنّ الفترة المكيّة التي سبقت الفترة المدنيّة كانت هي أيضًا إطارًا للنّزول المستمرّ لما سيسمّيه القرآن «الكتاب»[٣٦٩].

بين أيدينا ونتعاطى معه كما نتعاطى مع كتاب؛ ففي المجتمعات الشفهيّة فإنّ الحكايات لا تُكتَب بل يقع تناقلها وتداولها بين النّاس والأجيال بالصّوت؛ يبدو أنّ الفرق يقوم بين نوعيْن من النّطق بالنّصوص، النّوع الذي يرتجل أو يطرز الكلام حول موضوع مّا، والنّوع الذي يقتصر على التّكرار والإعادة؛ والحالة الثّانية هي من نوع «القراءة» و «التّلاوة» القرآنيّتيْن.

(٣٦٩) يبدو من جهة أخرى من المفيد إضافة أنّ لفظة «كتاب»، في هذه الأمثلة، لا تحيل بالتّأكيد إلى تصوّر وحي شامل أو كتابة مقدّسة لكلّ المصائر؛ فالأمر يتعلّق بالأحرى «بالنّص المثبّت» ولكنّه

بقيّة الآيات (٤٩-٥٠) تبدو في قطيعة مع هذه البداية. فيظهر أنّها تتقهقر إلى الفترة المكيّة وذلك انطلاقًا من نداء إلى أولئك الذين يمتلكون التّأويل الصّحيح ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾. هذه الصّيغة هي صيغة مكيّة محضة. فهي تظهر خلال الجدل الذي دار مع قبيلة قريش ليقدّم تبريرًا لمحمّد(٣٧٠). وهذه الصّيغة لم يعد لها أيّ محلّ في الفترة المدنيّة بما أنّ هؤلاء، أي اليهود، الذين كان يستخدمهم محمّد، في مكّة، كمرجعيّة دينيّة ضدّ قريش، أصبحوا هم بدورهم خصومًا يجب مكافحتهم والتّصدّي لهم أو يجب، كما هي الحال هنا، تجاهلهم إذ إنّه ينفي تفادي الحوار معهم من الآن فصاعدًا. ونحن هنا غير بعيدين ولا شكّ من سياسة «إقصاءٍ» أو «إخراج» لأهمّ القبائل اليهوديّة التي سيقع انتهاجها لاحقًا(٣٧١).

إنّ الآية ٤٨ لا تُفصِح مباشرة عن التّهمة. فقد اضطررنا إلى إعادة تركيبها بطريقة افتراضيّة حتمًا. القرآن يعطي جوابًا من خلال إنكار التّهمة ومن خلال إعادة صياغة نصّه ذاته. إذن، نحن نستطيع، بطريق غير مباشر انطلاقًا من هذه الإجابة القرآنيّة، محاولة فهم الرّيبة التي يكون قد سلّطها على محمّد خصومه من اليهود. فمن الواضح أنّهم أنكروا عليه أن يكون «مُلهَمًا حقيقيًا». فكما كان الأمر في مكّة، ولكن وفقًا لمعايير أخرى، يقع اتهامه بأنّه مُحرِّف للكلم. وكان ينظر إليه زيادة على ذلك، على الأغلب، على أنّه خاضع لرعاية وتوجيه أشخاص الذين لا يسمح النصّ القرآنيّ، هذه المرّة، بالتعرّف على هويّتهم ولكنّهم يكونون هم الذين يدفعونه لقول ما يقول وفعل ما يفعل. فالمقطع القرآني لا يعني إذن أنّ محمّدًا كان بكلّ تأكيد هو الذي يكتب حقيقة النصّ المقدّس الذي كان يُنَزَّل عليه. وهذا لا يعني كذلك أنّ محمّدًا، كما ذهب إليه بعض المستشرقين وأصبح هاجسًا من هواجسهم(٣٧٢)، كان

«مُنَجَّم» للوحي وهو في طور نزوله؛ فهذا الوحي هو الذي يقدَّم على أنّه الحامل للأجوبة والمكلَّف بالرّد على حجج خصوم محمّد ومقارعتها.

(٣٧٠) انظر أعلاه، الهامشيْن ٦٤ و٨٦.

(٣٧١) وهذا لم يمنع مع ذلك أنّ مجموعات محدودة لم تُسلِم ظلّت حاضرة في المدينة، تحت حماية بعض العشائر العربيّة، حتّى نهاية الفترة المدنيّة؛ انظر أعلاه في الفصل الثّاني المقطع المُدرَج بخصوص «كُفّار المدينة وحلفاؤهم اليهود».

(٣٧٢) مثلًا، نجد هذا «الهاجس» في هامش لترجمة ريجيس بلاشير للقرآن عندما يتعرّض للآية ٦ من

«يعرف الكتابة». إنّ عزو قدرة محمّد على «النّسخ بيمينه»، التي يتناولها النصّ القرآني من جديد ويفنّدها، تبدو أنّها تمثّل عمليّة إسقاط نابعة من وسط حيث كان أحبار اليهود وعلماؤهم يكتبون المقدّس ولم يكونوا يقتصرون على التلفّظ به فقط. بل إنّ الأمر سيذهب إلى حدّ اتّهامهم بالمتاجرة والكسب من هذه الصّناعة التي خصّتهم بها الآية التي سبق أن أشرنا إليها، الآية ٧٩ من سورة البقرة، التي يتّضح منها بكل جلاء تحريم كتابة المقدّس وخطّه باليد[٣٧٣]. وبصرف النّظر عمّا هو ظاهر

سورة الفرقان التي حلّلناها أعلاه؛ والترجمة في حدّ ذاتها تتضمّن معنى مضادًّا منذ البداية يتعلّق بلفظة «الأوّلين»، والتي تُرجِمَت، دون أيّ أخذ بعين الاعتبار للأعراف القَبَليّة، بالعبارة الفرنسيّة «nos aïeux»، أي «أجدادُنا»، كما لو أنّ هؤلاء الغرباء كانوا يلقّنون محمّدًا قصصَ وحكايات قبيلته؛ ونحن لا نرى، في هذه الحالة، ما هو الشّيء الذي قد يثير كل هذه الفضيحة؛ ترجم ريجيس بلاشير هذه الآية على النّحو التّالي: « Ils ont dit (aussi): (ce sont) histoires de nos aïeux qu'il s'est écrites et qui lui sont dictées matin et soir ! »، لقد تعامَل المترجِم مع هذا المقطع باستخفاف كبير وذلك على ما يبدو من جرّاء عدم صياغة إشكاليّته بشكل سليم؛ إنّ ترجمة هذه الآية تحتوي على ملاحظة غريبة تتعلّق بلفظة «إِكْتَتَبَهَا» التي وضع المترجِم مقابلها « qu'il s'est écrites » (وهذه الجملة الفرنسيّة يُقابلها بالعربيّة معنى «كَتَبَها بنفسِه»)، ومن هنا يعلّق المترجِم على ترجمته هذه بالشّكل التّالي: «هذا المعنى هو معنى مُؤكّد تمامًا. إذن نحن نمتلك هنا -شريطة أن يكون اتّهام المعارضين المكيّين لمحمّد قد حدث بالفعل- الحجّة على أنّ محمّدًا كان يعرف الكتابة». يُلمّح ريجيس بلاشير بطبيعة الحال إلى الجدل القائم بين المستشرقين والعلماء المسلمين بخصوص المعنى الذي يجب إغداقه على التّعبير القرآني «النبيّ/الرّسول الأميّ» الوارد في مقطع قرآني مدنيّ (سورة الأعراف، ١٥٧، ١٥٨: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ (...) فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ...﴾)؛ لقد اعتبر المأثور الإسلامي أنّ هذا المقطع كان يشير إلى محمّد على أنّه النبيّ «الذي لا يعرف القراءة والكتابة» وذلك حسب المعنى الذي اتّخذه اللّفظ «أميّ» في اللّغة العربيّة؛ وقد لاحظ المستشرقون بكلّ صواب أنّ الأمر يتعلّق بلفظة مقتَرَضة من العبريّة والآراميّة والتي تُطلِق صفة «أُميّ» على الشّعوب «أُمُوت» *ummôt*، التي لم تأتِها رسالة سماويّة مكتوبة؛ وهذا التّأويل هو ما تؤكّده من ناحية أخرى بعض الاستعمالات القرآنيّة لصيغة الجمع «أمّيّين» (مثلًا في سورة البقرة، ٧٨؛ آيات أخرى في سورة آل عمران، ٢٠، ٧٥، وكذلك الآية ٢ من سورة الجنّ)؛ ولكنّ أمرًا بديهيًّا بكلّ هذا الوضوح هو بالضرورة مشكوك فيه في حين أنّ الملفّ المعقّد لمعنى الجذر «ك/ت/ب» في استعمالاته القرآنية لم يكن قد فُتِح بعد.

(٣٧٣) قد يكون في هذا إشارة إلى المنافع التي كان الأحبار اليهود والرُّهبان المسيحيّون يتمتّعون بها من وراء هذه الكفاءة التي لا يشاركهم فيها أحد، وإشارة أيضًا، وبصورة أوسَع، إلى إدارتهم للشّأن المقدّس، كما جاء في الآية ٣٤ من سورة التّوبة ﴿إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾؛ ففي الآية اتّهام صريح لهم، أتى في صورة قويّة ومعبّرة، بالإثراء بأخذهم أموال أتباعهم من خلال الضّرائب والفروض باسم الكنائس والبيَع وغير ذلك.

فإنّ هذا المقطع القرآني يمكنه إذن أن يؤكّد أنّ نقل المقدّس الذي يدّعيه محمّد يكون فعلًا قد تنزّل في سياق شفهي تامّ.

النبيّ المنبوذ

كلّ الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن ظروف «خروج» محمّد من مكّة يجب أن يقع اعتبارها أنّ لها كرونولوجيا مدنيّة. فهي من النّوع الارتدادي زمنيًّا وتبني ذاكرة الحدث، وذلك بطبيعة الحال من وجهة نظر إسلاميّة. وهي ترتبط بتيمة «الإخراج» (بالقوّة). وتيمة «الهجرة»، المرصودة لكي تصبح الحدث المهيْمِن في كتب التّاريخ في فترة الخلافة، لا يبدو أنّها تنطبق على محمّد نفسه. فهي تشير إلى كلّ الذين غادروا منازلهم أو مخيّماتهم لاتّباعه أو ربّما لوضع كلّ أموالهم في سبيل اللّه[٣٧٤]. فلفظة «هجرة» يبدو أنّها تخلط في نفس الوقت بين مَن كانوا كمحمّد، وعلى الأرجح طوال نفس الفترة، قد اضطرّوا مُكرَهين لمغادرة مكّة، وبين أولئك الذين اختاروا طوعًا فيما بعد اللّحاق به. الصّنف الأوّل منهم يندرج أيضًا في مصطلح «الإخراج»[٣٧٥]. وهو مصطلح يقترن بمصطلح «الهجرة». إلّا أنّه من الغريب أن نرى المصطلحات المتعلّقة بالهجرة ترد بأعداد ضئيلة في القرآن[٣٧٦]. وحتّى نفهم

(٣٧٤) هو موضوع «المُجاهَدة بالمال»، بمعنى بذل الجهد لوضع كلّ ما نملك تحت تصرّف اللّه/ ومحمّد في المدينة، وبالتّأكيد، قبل كلّ شيء، المَطايا والسّلاح وكلّ معدّات القتال؛ في الوسط البدوي كانت لفظة «مال» تعني أساسًا الإبل؛ واستعمالاتها تنعكس في الغالب الأعمّ على صيغة فعليّة كما جاء ذلك على سبيل المثال في الآية ٧٢ من سورة الأنفال: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ («آمَنُواْ»، جذر «أ/م/ن» في معناه القَبَلي على الأرجح، أيْ «أولئك الذين دخلوا في عهد اللّه والذين وَثِقوا فيه»)، والذين «هاجروا»، أي خرجوا عن قومهم وعشيرتهم ومخيّماتهم وبذلوا كلّ نَفْس ونفيس في سبيل اللّه، أي بعبارة أخرى مشاركتهم في غزوات محمّد ضدّ أهل مكّة وضدّ أعدائه الآخرين وبالخصوص منهم الأعراب المناوئين؛ هذه الآية المدنيّة ليس لها تاريخ محدَّد ولكنّ التّلميح لمعدّات الحرب تجعلها بالتّأكيد لا تشير إلى المكيّين الذين خرجوا من ديارهم والتحقوا بمحمّد خلال الفترة المدنيّة الأولى.

(٣٧٥) مثلًا في سورة آل عمران، ١٩٥؛ وهذا التصوّر للخروج له أثر رجعي أيضًا إذ يَعِد اللّه هؤلاء الذين ﴿هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُواْ وَقُتِلُواْ﴾، بأن يغفِر لهم ذنوبهم؛ ويبدو هنا واضحًا أنّ «الهجرة» وحدها لا تكفي بل لا بدّ أن يكون هناك «إخْراج»، أي إجبار وإكراه على الخروج والهجرة.

(٣٧٦) الإشارات «للهجرة» في حدّ ذاتها وردت ١٦ مرّة انطلاقًا من الصّيغة الفعليّة «هاجَر» وفي اللّيل،

ذلك، يمكن أن نجرُؤ على تقديم ملاحظة مفادها أنّ شخصيّة النبيّ هي، قبل كلّ شيء، التي توجد على ركح مسرح الأحداث في القرآن والتي تلعب الدّور الرّئيسي فيها. فصحابة محمّد، مهما كانت خصالهم وجدارتهم، نراهم لا يظهرون إلّا في دور الكومبرس. بالإضافة إلى هذا، نرى أنّ المكان المخصّص للأعداء الذين يجب مكافحتهم، وكذلك للشّخوص السلبيّة التي يبني القرآن خطابه ضدّها، هو مكان نسبيًّا أهمّ بكثير من المكان المخصّص لهؤلاء الصّحابة. وذلك يعني بما لا يدع مجالًا للشّك أنّ القرآن لا يخفي طابعه السّياسي ولا طابعه الجدالي. زيادة على ذلك، من الصّحيح أنّ التوجّه في مجتمع براغماتي جدًّا كهذا هو الاعتناء بالأعداء أكثر من الأصدقاء. فالتّيمة القرآنية بخصوص «تأليف القلوب»(٣٧٧)، خير شاهد على

وصيغة اسم الفاعل «مُهاجِر»، أي «مَن يقوم بفعل المُهاجَرَة». كلّ المقاطع التي ورد فيها هذا المعنى هي مقاطع مدنيّة، ربّما ما عدا ما جاء في الآية ٢٦ من سورة العنكبوت التي تدرِج الحدث في سياق قصّة لوط عندما يُصرّح هذا الأخير قائلًا: ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي﴾؛ الاسم «هِجْرة» ليس لفظة قرآنيّة؛ ما ورد في صيغة «فَعَل» نجده في السّور: الحشر، ٩؛ الأحزاب، ٥٠؛ الحجّ، ٥٨؛ النّحل، ٤١، ١١٠؛ التّوبة، ٢٠؛ الأنفال، ٧٢ (٣ مرّات)، ٧٤، ٧٥؛ النّساء، ٨٩، ٩٧، ١٠٠؛ آل عمران، ١٩٥؛ البقرة، ٢١٨؛ ما جاء في صيغة اسم فاعل نجده في السّور: الممتحنة، ١٠ ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ﴾؛ الحشر، ٨ ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾؛ الأحزاب، ٦؛ العنكبوت، ٢٦؛ النّور، ٢٢؛ التّوبة، ١٠٠، ١١٧؛ النّساء، ١٠٠؛ كما أنّ الجذر «هـ/ج/ر» يستخدَم في المعنى العادي «هَرَب»، «ترك الشّيء وأعرض عنه»؛ والشيء أو الشّخص المُعرَض عنه هو عادة يُوسَم بسمة سلبيّة كما نجد ذلك مثلًا في الآية ٥ من سورة المدثّر ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾، أي تجنّب الآثام والمعاصي وترك عبادة الأوثان (النّجاسة) وخدمتها، أو كما جاء في سورة المزمّل، ١٠ ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾، أي تحمُّل الإهانات والإعراض عمّن تصدر عنه؛ والحديث القرآني هنا موجّه بطبيعة الحال لمحمّد.

(٣٧٧) الأمر يتعلّق هنا بالتّقسيم التفاضلي الذي كان محمّد يقوم به من خلال توزيع «نصيبه» من الغنائم على أعداء الأمس الذين التحقوا به؛ ونجد هذه الحادثة في القصص المتعلّقة بتقسيم مغانِم معركة حنيْن التي شهدت انتصار محمّد النّهائي على آخر أعدائه في غرب الجزيرة في آواخر عام ٦٣٠ ميلاديّة (ونجد إشارة واضحة لذلك في سورة التّوبة، ٢٥)؛ يقال إنّ هذه المعركة وقعت بُعيد فتح مكّة بقليل والذي تمّ تقريبًا دون قتال يُذكر؛ إذ قيل إنّ تَفاوُضًا مُسبَقًا حصل مع السكّيّين من بنيّ أميّة، العائلة التي ستتولّى الخلافة لاحقًا (والتّاريخ الرّسمي اللّاحق ذو الميول العبّاسيّة سيحاول طمس أو التّقليل من شأن دورهم في هذه القضيّة)؛ وبالتّحديد، فهؤلاء المفاوضون الذين التحقوا بمحمّد وبايعوه هم الذين يُقال إنّ محمّدًا كان قد كافأهم بحصص من الغنائم أكبر من تلك التي أُعطِيَت للقدماء من صحابته؛ ونجد ذكرًا لهذا التّأليف بين القلوب في السّور: آل

ذلك والتي أسفرت في كتب التّاريخ الإسلاميّة وفي السّيرة النبويّة، عن قصص رائعة ومضحِكة في آن واحد حول أنصارٍ كانوا قد أُحْبِطوا وأُصيبوا بخيبة أمل.

إنّ فكرة الإكراه حاضرة جدًّا في التصوّر المدني الذي يبني، بأثر رجعي، ذاكرةَ ملحمةِ محمّد المكيّة. فالموحَى إليه المكيّ لم يكن بعد قد توصّل إلى التعرّف على نفسه كنبيّ، على شاكلة الأنبياء البيبليّين الذين يُبلِغه القرآن عنهم أنّهم كانوا قد تعرّضوا لمثل ما يتعرّض له ولقوا نفس المصير الذي يعيشه[٣٧٨]. ومع ذلك يبقى أنّ التخلّي عن الأرض التي نشأ فيها والقرار الخطير جدًّا لمغادرة القبيلة التي استلم رسالة أسلَمَتها يمثّلان بالنّسبة له فشلًا ذريعًا. فقط في المدينة تحصّل محمّد، عندما انفصل عن جماعته الأصليّة، على منزلة النبوّة بأتمّ معنى الكلمة إلى حدّ اتّخاذ اسم كان يشير إلى المُلهِم السّماوي الذي يتحدّث عنه القرآن المكّي، أي اسم «الرّسول الأمين»[٣٧٩].

ومهما يكن من أمر، فإنّ الخروج من مكّة كان من الواجب تبريره بضرورة ملحّة قاهرة. فوقع الحديث على أنّ حياة النبيّ، الذي بُعِث لهداية قريش، هي نفسها كانت مهدّدة. ونحن نجد إشارات للمخاطر التي كانت تحدِق بمحمّد في العديد من المقاطع القرآنيّة. وهذه المرجعيّات يجب البحث عنها انطلاقًا من الجذر «م/ك/ر» الذي يدلّ على الحيلة الشرّيرة أو المؤامرة المحاكة[٣٨٠]. تعود تواترات هذا الجذر إلى فترات متنوّعة سواء كانت مكيّة أم مدنيّة. كما أنّها تظهر أيضًا في قصص الأنبياء الذين كانوا ضحيّة مؤامرات ودسائس نظّمتها ضدّهم شعوبهم. هناك مقطع واحد يشير صراحة إلى خطر يبدو أنّه متعلّق بمحمّد نفسه:

عمران، ١٠٣ ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾؛ الأنفال، ٦٣ (٣ مرّات) ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾؛ التّوبة، ٦٠.

(٣٧٨) انظر أعلاه، في الهامشيْن ٧٣ و٧٤.

(٣٧٩) ورد ذلك في الآية ١٩ من سورة التّكوير؛ انظر أعلاه، الهامش ٧٣.

(٣٨٠) انظر أدناه، الهامش ٣٨٣.

سورة الأنفال، آية ٣٠:

﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾.

الخطاب موجّه هنا لمحمّد بالقول له: تذكّر عندما تآمر عليك الكافرون[٣٨١] (وهم الكافرون باللّه أو المكذّبون) لكي **يشدّوا وثاقك** (المعنى غير مؤكّد البتّة[٣٨٢])، أو **يقتلوك** أو **يُخرجوك** من مكّة. ولكن إذا هم تآمروا فإنّ اللّه أيضًا يتآمر عليهم أيضًا. وهو أمهر من كلّ المتآمرين[٣٨٣].

---

(٣٨١) يدلّ جذر «ك/ف/ر»، في الأصل، وفي اللّغة القديمة على الجحود، «الكُفر بالنّعمة»، والتستُّر على الشّيء؛ في القرآن، انتهت اللّفظة، التي أصبحت تتواتر أكثر فأكثر في الوحي، إلى الدّلالة على «عدم الاعتراف بآيات اللّه»، مثلًا في سورة الزّمر، ٦٣ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾.

(٣٨٢) يترجمها ريجيس بلاشير كالآتي: «de t'affermir» (دون أن يعلّق على هذا الموضوع) بمعنى «لتوطيدِك، لتعزيزك، لترسيخِك، إلخ»، ونحن لا نرى ما يمكن أن يقصده بلاشير من ذلك في هذا السّياق بالذّات؛ يقترح رودي باريت التّرجمة التّالية: «um dich fest-zunehmen» (يُمسكِوك بقوّة) مضيفًا لذلك نقطة استفهام؛ وهو يُبدي تردُّده في تفسيره *Kommentar*، مُقترحًا أنّنا قد نكون هنا أمام تلميح إلى المقاطعة التي قيل إنّ عشيرة محمّد كانت قد تعرّضت لها بين العامَيْن ٦١٦ و٦١٩ (حسب المأثور التّاريخي الإسلامي)، إلى أن وافق رئيس العشيرة، عند موت أبي طالب، على طرد محمّد من الجماعة؛ وأبو طالب هو أحد أعمام النبيّ وكان أيضًا والد عليّ الذي سيتزوّج من فاطمة، صُغْرى بنات محمّد؛ وكان أبو لهب، عمُّه الآخر، الذي أصبح رئيس العشيرة الجديد هو الذي حرّض على هذا الإقصاء ودبّر له؛ والقرآن يلعنه صراحة هو وزوجته التي قيل إنّها من عشيرة عبد شَمس (التي ستأخذ لاحقًا اسم «أُميَّة» وهو اسم أحد أجداد العشيرة)، وهي عشيرة ذات شأن وكانت معادية لمحمّد، انظر سورة المسد، ١، ٤، ٥؛ إنّ الحلّ الذي يقترحه رودي باريت، والذي يُحيل إلى مقاطعة عشيرة بني هاشم، يبدو لنا إشكاليًّا؛ يجب علينا ربّما القبول ببساطة بأنّ النّص رديء من حيث الإعداد.

(٣٨٣) موضوعة «مَكْر» اللّه أو ربّ محمّد تتكرّر في القرآن في جميع الفترات؛ وهي تعبّر عن ذاته من خلال العديد من الجذور؛ فالأمر يتعلّق بالجذر «م/ك/ر»، المستَعمَل هنا بمعنى «الفِعل الخبيث»، بقدر ما يتعلّق بالجذر «ك/ي/د» (الذي يدلّ على فكرة «نصب فخّ»؛ واللّفظ يشير إلى «الحرب» ذات الطّابع القَبَلي التي تقوم على الخُدْعة ونصب الكمائن؛ فالحرب في أعين صيّاديّ الصحراء هؤلاء هي بشكل من الأشكال عبارة عن «تفخيخ» العباد)، أو بالجذر «ر/ب/ص» (الذي يفيد تحيُّن الفرصة والترصّد للانقضاض على الشّخص أو الشّيء للاستفادة منه؛ وقد وردت هذه المعاني متأخّرة في أغلبها، وخاصّة في الفترة المدنيّة، مثلًا في الآية ٥٢ من سورة التّوبة ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُواْ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ﴾؛ من خلال كلّ هذه الجذور اللّفظيّة تتّضح لنا الفكرة القَبَليّة القديمة التي مفادها أنّ قدرة القائد على الحيلة والمناورة، وهو نافع لجماعته وقاتل لأعدائه، تُعَدّ من أهمّ الخصائص التي يجب أن يتمتّع بها؛ نشير أيضًا إلى لفظة «حيلة»

التي تعود بالفائدة على من يتمتّع بها (جذر «ح/ و/ ل» التي تدلّ على «تغيير مجرى الشّيء»)؛ واللّفظة وردت مرّة واحدة في القرآن دون أن تتعلّق بدور اللّه (سورة النّساء، ٩٨ ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾) في الوقت الذي كانت فيه شائعة بكثرة في اللّغة القديمة؛ أمّا كلمة «دهاء» التي تتكثّف فيها كلّ «كفاءات» رئيس القبيلة وتشير إلى «البراعة الفائقة»، فهي ليست قرآنيّة؛ ويمكن أنّها اعتُبِرت صفة بشريّة جدًّا ولذلك لا تصحّ نسبتُها للّه؛ المقاطع القرآنيّة المتعلّقة بدور اللّه باعتباره «أكبر الماكرين» كشف عنها رودي باريت في مؤلّفه *Kommentar* (ص ١٦٨ بخصوص سورة الأعراف، ٩٩)، وذلك دون أن يتعرّض لتداعياتها السوسيولوجيّة: الروّابط التي غالبًا ما تكون متناظرة بين الذّات الإلهيّة وشخصيّة رئيس القبيلة؛ هذه الألفاظ ومشتقّاتها استعمِلت أيضًا بخصوص أعداء محمّد من البشر؛ أمّا فيما يتعلّق بالعمل الشيطاني الذي يتمتّع بطيف واسع من حيث الخديعة، واستخدام الحيلة وعدم الوفاء بالوعد والعدوانيّة (انظر أعلاه، الهامش ٣١٦)، فإنّ هذا ينزع إلى احتلال مجال الانتهاكات في شتّى مظاهرها، وهو ما لا يمكن له إذن أنّ يتمّ اعتباره، بأيّ شكل من الأشكال، على أنّه عمل مفيد ونافع؛ في المرّات التي ورد فيها الجذر «م/ ك/ ر» (بخصوص اللّه) نرى أنّ الخطاطة هي على العموم ذاتها التي نجدها في الآية المترجَمة: أي نرى عملًا أوّليًّا يقوم به العباد ولكنّ هذا الفعل يقع التفوّق عليه من طرف فعل اللّه، الآية ٥٠ من سورة النّمل: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ (هنا قصّة النبيّ صالح الذي تآمر عليه قومه من ثمود لقتله يمكن أن تكون استعارة لوضعيّة محمّد)، سورة إبراهيم، ٤٦ (مقطع أخرويّ تاريخه غير محدّد)؛ سورة الرّعد، ٤٢ (آية مدنيّة على الأرجح موجّهة ضدّ اليهود الذين يرفضون الدّخول في الإسلام)؛ سورة يونس، ٢١ (تتحدّث الآية عن استهزاء الكفّار من النّاس وتكذيبهم بآيات اللّه بعد أن أذاقهم رحمة من بعد ضرّاء مسّتهم؛ وهذه الصّنائع ضدّ اللّه هي مكتوبة لا تمّحي بواسطة الرّسُل الذين يكلّفهم اللّه بذلك؛ انظر أعلاه، الهامش ٣٦١ والنصوص المتعلّقة به، المشاكل التي تخصّ معنى الذي يجب إعطاؤه للجذر «ك/ ت/ ب»؛ وهنا «رُسُلَنَا» لا تعني الأنبياء بل مخلوقات سماويّة عبارة عن وسائط بين اللّه والعباد، يقول ابن كثير في تفسيره للآية «والكاتبون الكرام يكتبون عليه [أي المُجْرِم] جميع ما يفعله، ثمّ يعرضونه على علم الغيب والشّهادة، فيجازيه على الحقير والجليل والنقير والقطمير»؛ سورة الأنفال، ٣٠ (آية تتعلّق بمحمّد مباشرة، وقد وقع تناولها أعلاه)؛ سورة الأعراف، ٩٩ (في هذا المقطع الذي يُستَخدَم كمرجع لتأويل رودي باريت، انظر أعلاه، نرى أنّ اللّه هو الفاعل الوحيد لعمليّة «المكر» ضدّ النّاس)؛ سورة آل عمران، ٥٤ (قصّة عيسى الذي يحيك ضدّه بنو إسرائيل «مكيدة»، أي «machination» حسب ترجمة ريجيس بلاشير)؛ المعاني المشتقّة من الجذر «ك/ ي/ د» نجدها في السّور: الطّارق، ١٥ (مقطع قديم بالتّأكيد، ولكن لا يمكن ربطه بشيء معلوم ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾)؛ جاء المعنى مرّة واحدة مع الجذر «ب/ ر/ م» (بمعنى حاك مكيدة وأحكمها) في الآية ٧٩ من سورة الزّخرف: ﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ﴾، والمقصود هنا أنّ اللّه كان على علم بما كانوا قد دبّروه وما كانوا يسرّونه في أنفسهم ويتناجون به بينهم، وهذا كلّه سمعه «الرُّسُل» وكتبوه عليهم لمحاسبتهم عليه يوم الحساب (نفس الصّيغة نجدها في سورة الطّارق، ١٥)؛ التّلميح يبدو دقيقًا ومحدّدًا ولكن لم نعد نرى ما هو الشيء يُشير إليه.

إذا تركنا جانبًا المعنى غير المؤكَّد للفعل الأوّل (يُثْبِتُوكَ)، نرى أنّ محمّدًا في أواخر الفترة المكيّة لم يكن له خيار آخر إلّا الموت أو المغادرة القسريّة لوطنه. وقد كان طرد الفرد وعزله عن جماعته، في صورة ما إذا لم يجد له مكانًا يُؤويه وقبيلة يلتحق بها وتحميه، يعني على الأقلّ موتَه موتًا رمزيًّا أو أحيانًا موتًا فعليًّا. فعندما وصلت الأوضاع إلى هذا الحدّ، أصبح «الجوار» الذي يكون محمّد قد تمتّع به في مكّة ومنحه إيّاه المطعم بن عديّ شيخ بني نوفل طوال فترة يمكن أن تكون قد امتدّت لسَنتيْن بعدما تنكّر له عمّه أبو لهب وطرده من بني هاشم، أصبحت تلك الحماية غير كافية(٣٨٤).

إنّه من الصّعب جدًّا، انطلاقًا من القرآن، معرفة ما إذا كان محمّد بالفعل قد تعرّض لمؤامرة تهدف لقتله كما جاءت به التّقاليد والمأثورات اللّاحقة وأكّدته. فهي تروي أنّ النبيّ كان قد أفلت من المؤامرة في آخر لحظة في حين مكث الطفل عليّ عوضًا عنه في منزله. ويقول المأثور أيضًا إنّ المتآمرين وجدوا عليًّا نائمًا في فراش ابن عمّه محمّد، النبيّ الذي كذّب به قومه. هذه الحلقة، كما ترويها السّيرة وأخذت بها بعض الدّراسات الحديثة بعلّاتها دون نقد وتمحيص، تبدو لنا قصّة مغامرات مُغاليًا فيها ولا تدخل تحديدًا في روح ذلك العصر. بالإضافة إلى ذلك، قد تكون هذه القصّة المفترَضة قد جاءت في الوقت المناسب لكي تبرِّر اضطرار محمّد للخروج من المدينة التي كان قد فشل في هداية أهلها إلى عبادة اللّه. وكانت تتيح هنا أيضًا إبعاد فكرة أنّ خروج محمّد كان عن طواعية بإضافة جانب دراميّ للمشهد. هذا، في حين أنّ القرآن يبدو أنّه لا يؤكّد هذه المغامرة ولا تدبير مؤامرة اغتيال ولا حتّى الخروج السرّي لمحمّد وملاحقته من طرف أفراد من قريش. فالاغتيال الذي ذُكِر فيما بعد يقع تقديمه كمجرّد واحد من الاحتمالات الواردة التي كان أهل مكّة قد فكّروا فيها. غير أنّ القرآن لا يوفّر لنا بعد هذا أيّ عنصر إضافيّ من شأنه أن يُظهِر أنّ

(٣٨٤) فيما يتعلّق بالإقصاء الذي سلّطه عليه أفراد عشيرته، انظر أعلاه، الهامش ٣٨٢؛ حول مفهوم «الجوار»، أي الحماية المؤقّتة والفترة الزمنيّة التي تخصّ محمّد، انظر أعلاه، الهامش ٦٢ والنّص الموافق له؛ وأيضًا انظر أسفله، القصّة التقليديّة حول مسالة «قبول الجوار»، في الهامش ٤٤٢ والنّص المتعلّق بذلك.

عمليّة الاغتيال هذه قد شهدت بداية تنفيذ مّا. الموضوع المتواتر هو فقط موضوع الإقصاء والطّرد. وقد كان هذا الأمر ينطبق في مثل هذه الحالات بشكل عاديّ عندما كانت القبيلة تريد التخلّص من فرد أو عدّة أفراد أصبح وجودهم في صفوفها غير مرغوب فيه. حسب القرآن نفسه، هذه المرّة كان عدد المطرودين اثنيْن(٣٨٥)، محمّد وأحد الصّحابة الذي يقدّمه المأثور الإسلامي على أنّه أبو بكر الخليفة القادم. ولكن بالنّهاية نرى أنّ الإجراء العادي هو الذي يكون قد وقع تطبيقه في هذه الحالة.

إنّ ثيمة «الإخراج» القرآنيّة تبدو في الواقع وهي تتنظّم في أزمنة متعدّدة. في سلسلة أولى من المقاطع نرى القبيلة تتآمر لإخراج محمّد. إلّا أنّه هو بالذّات أو مَن يعوّض عن شخصيّته من الأنبياء في القصّة، نراهم يصمدون في وجه هذه المؤامرات. في النّهاية، يعاقب اللّه أشدّ العقاب أولئك الذين أرادوا الوقوف حجر عثرة أمام رُسُله ومنعهم من تبليغ رسالتهم بإبعادهم عن مواطنهم. فالتّيمة هنا هي ثيمة الخروج «المُجْهَض»(٣٨٦). يتبقى لنا معرفة ما إذا كانت هذه المقاطع تعود

(٣٨٥) انظر أسفله، تحليل الآية ٤٠ من سورة التّوبة.

(٣٨٦) المقطع الأساسي، المتعلّق مباشرة بمحمّد، نجده في سورة الإسراء، ٧٣-٧٦؛ وقد جعل كبار مفسّري القرون الوسطى من هذا المقطع، في بعض الأحيان، إشارة إلى استفزاز اليهود للنّبيّ يريدون من وراء ذلك إخراجه من المدينة، مع أنّهم يوردون بالتّوازي أخبارًا مخالفة تجعل من هذا المقطع مقطعًا مكيًّا (ذكر هذا ريجيس بلاشير في ترجمته، الهامش ٧٨)؛ يبدو التأويل الأوّل متعلّقًا بجدال متأخّر؛ فإذا وضعنا فرضيّة مفادها أنّ هذا المقطع هو مقطع مكيّ فإنّنا نلاحظ أنّه يُوفّر نوعًا من الكرونولوجيا: تكون القبيلة قد بدأت بمحاولة باستمالة محمّد (الفعل «فَتَن») لإقناعه بتبنّي عقائدها (من خلال عمل رمزي يقوم به وهو أن يَمَسّ آلهتهم ويلُمّ بها) التي كانت تمثّل افتراء على اللّه (الآية ٧٣)؛ وقد همّ محمّد بالقيام بذلك («فهمّ أن يقارفهم في بعض ما يريدون» كما يقول الطّبري)؛ وقد نرى أنّ في هذا ربّما تلميحًا بالمنعرج التوحيدي الذي سبق أن أشرنا إليه أعلاه؛ ولكنّ النبيّ تدارك أمره بفضل العصمة التي منحها إيّاه اللّه (الآية ٧٤)؛ وذلك نِعم ما صنَع، إذ لو لم يفعل لأذاقه اللّه ضعف عذاب الحياة، وضعف عذاب الممات (الآية ٧٥)؛ وعلى إثر ذلك يكون المكيّون قد عمدوا إلى محاولة ترويع محمّد لإخراجه من «الأرض» (الآية ٧٦)؛ وهذه المحاولة أُشير إليها في الآية على أنّها «اسْتِفزاز مِن الأرض»؛ نرى أنّ استعمال مصطلح الصّيد هنا له دلالة جدّ قويّة ومعبِّرة أفضل تعبير؛ فهو ينطبق على الحيوان الذي تقع «إثارته» من مكمَنه لكي يضطرّ للفرار؛ وتنتهي الآية بطمأنة محمّد «على أنّ هؤلاء لو فعلوا ذلك لما توطّنوا في أرضهم زمنًا طويلًا ولما لبثوا بعده إلّا قليلًا»؛ الآية اللّاحقة (٧٧)، والتي لها طابع مدنيّ، تقطع مع هذا السّياق؛ وإذا كان هذا المقطع جاء في الوحي السّابق للهجرة فإنّ

بالفعل إلى تلك الفترة، أي أنّها تتطابق مع الزّمن الذي تصفه أو هي مقاطع لاحقة، بمعنى أنّها تتموضع في فترة تالية جاءت بعد أن تمّ الإخراج وأصبح ناجزًا. ومع ذلك، من المفيد ألّا يغيب عن أبصارنا إمكانية وجود تبرير إضافي، داخل التصوّر لهذا الصّمود والرّفض لهذا «الإخراج»، علمًا بأنّ محمّدًا يكون قد غادر مكّة مُكْرهًا بعد أن استنفد كلّ محاولاته للمكوث فيها بالرّغم من الوضعيّة الهشّة التي كان يعيشها هناك. وبناء على كلّ هذا، يكون من الصّعب تقديم إجابة نهائيّة على هذه المسألة(٣٨٧).

اللّحظة الثانية هي تلك اللحظة التي تُذكِّر بأنّ إخراج محمّد قد حدث. ولكن كان دائمًا يقع التّشديد على أنّه توقع بفعل المكيّين وليس بمحض إرادة محمّد. اللّحظة الثالثة هي لحظة مدنيّةٍ صرفه. وهي تحيل بالأساس إلى الصّعوبات التي يكون محمّد قد تعرّض لها في المدينة. وقد دفعت هذه الصّعوبات بعض أسياد المدينة إلى القيام من جانبهم بمحاولة إخراجه منها. هذا التّهديد يبدو أنّه ظلّ حاضرًا طوال الخمس سنوات الأولى من إقامة محمّد في المدينة. فيما بعد، تكون الانتصارات التي حقّقها لاحقًا قد ألغت تمامًا هذا الاحتمال، دون أن يتوصّل محمّد مع ذلك أبدًا إلى إخماد عداوة تنافسيّة بصورة نهائيّة كانت موجّهة ضدّ شخصه بالذّات

العقوبة المتوخّاة للقبيلة الآثمة كانت ولا شكّ هي عقوبة الإهلاك والإفناء والحساب العظيم في الآخرة، وهي العقوبة التي كانت تشكّل تِيمَة متواترة وقديمة جدًّا في القرآن المكّي؛ وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نستشعِر فيها الإعلان عن النّصر القادم على المكيّين، في الفترة المدنيّة، إذ إنّهم استطاعوا تحديدًا المكوث على عين المكان؛ تظهر لفظة «استفزاز» في مكان آخر في نفس الموضوع، وذلك أيضًا في نفس السورة، الآية ١٠٣ ﴿فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ الأَرْضِ﴾؛ غير أنّ القصّة تتعلّق بفرعون الذي هلك غرقًا ﴿فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ جَمِيعًا﴾ بسبب إرادته طرد بني إسرائيل من «هذه الأرض»؛ يبدو في هذا المقطع أنّ الأمر يتعلّق بمصر؛ في سورة إبراهيم، ١٣ يسعى ﴿الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ إلى إخراج «الرُّسُل» (يجب هنا بالتّأكيد فهم هذا على أنّه إشارة إلى الأنبياء التّوراتيّين) من أرضهم، اللّهم إلّا إذا عادوا إلى ديانتهم القديمة، ولكنّ اللّه يوحي إليهم أنّه سيهلِك الظّالمين؛ في المقاطع الثلاثة التي ذكرناها نرى أنّ محاولة الإخراج والطّرد تنتهي إذن بالفشل، تليها عقوبة جماعيّة؛ لا ندري ما إذا كان علينا أن نرى هنا دليلًا كرونولوجيًّا صلبًا بما يكفي لكي نؤرِّخ لهذه المقاطع بوضعها في فترة شهدت مقاومة محمّد ضدّ إخراجه من مكّة تكون قد وقعت قبل الهجرة.

(٣٨٧) في شرحه للآية ٧٦ من سورة الإسراء، يقدّم رودي باريت هذه المقاطع، بصورة خاطئة حسب رأينا، برمّتها مع المقاطع التي تتحدّث عن وقوع الإخراج وتحقُّقه. (*Kommentar*, p. 304).

وضدّ جماعته من «المهاجرين». والتصوّر الذي يقدّمه القرآن نفسه بخصوص مَن كان يسمّيهم «المنافقون» يشهد على ذلك بشكل بليغ[٣٨٨]. هذه الازدواجيّة في تيمة «الإخراج» تجعلنا نتساءل بخصوص بعض المقاطع إلى أيّ فترة تعود الآية ومَن هم «المُخْرِجون» المحتَملون، هل هم مكّيّون أم مدنيّون؟

النصّ القرآني الأكثر دقّة يتناول الظّروف التي تمّت فيها ما سيسمّيها المأثور الإسلامي «هجرة محمّد». وتعتبرها النّصوص ما بعد قرآنيّة على أنّها كانت فرارًا ضروريًّا في ظروف عاجلة وأمام تهديد بالاغتيال. والقرآن يبدو هنا أكثر إلغازًا. فهو لا يؤكّد مباشرة مسألة الفرار ولا مسألة المطاردة التي قيل إنّ أشدّ أعداء محمّد كانوا قد قاموا بها. وهو أيضًا لا يأخذ على عاتقه موضوع التّهديد بالاغتيال. فقط يعيد باستمرار تأكيد تِيمَة «الخروج المُكرَه». والمقطع الذي يتحدّث عن ذلك، وكما هو متوقَّع، كان قد تمّ شرحه والتوسّع فيه بغزارة فائقة. فقد وقع وصف الهجرة إلى المدينة بأدقّ وأثرى التّفاصيل ممّا يتجاوز كلّ ما يمكن أن يحتمله المقطع المختصر من الآية المخصّصة لهذه الحادثة (سورة التوبة، آية ٤٠)، ناهيك عن الاستقبال المظفَّر الذي خُصّ به محمّد عند وصوله إلى يثرِب والذي لا يُشير إليه القرآن ولو بكلمة واحدة.

الآية في حدّ ذاتها نراها مندرجة في مجموع أوسع قد يكون قد جاء بعد الحادثة بزمن طويل، هذا إذا كانت هذه الآية على أقلّ تقدير تنتمي بشكل مؤكّد إلى سورة التّوبة. وهذه السّورة، في أكبر جزء منها، جاءت في فترة متأخّرة. فعلًا، اعتُبِرت هذه السّورة أنّها تثير بعض المسائل التي قد يكون من الممكن تأريخها بنهاية السّنة التّاسعة للهجرة، أي بداية العام ٦٣١ الميلادي، أقلّ من عام على التّاريخ الذي يحدَّد عادة كتاريخ لوفاة محمّد. وفي نهاية هذه السّنة الحاسمة، قد يكون محمّد

(٣٨٨) بخصوص «المنافقون»، انظر أعلاه، في الفصل الثّاني، التحليل حول «منافقي» المدينة؛ الحادثة المعروفة أكثر التي تعارض فيها هؤلاء مع محمّد نجدها في سورة المنافقون، ٨؛ انظر أعلاه، الهامش ٣٤٢؛ هذا الشّجار الذي طالما حوّره المأثور اللّاحق حسب مشيئته وطبقًا لمزاجه والذي سعى إلى تحريف معناه وتحويله، ربّما يجد صدى له في تلميح آخر نعثر عليه في سورة التّوبة، ١٣ ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓاْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

وربّما لأوّل مرّة قد أطلق لنفسه العنان ليستمتع بانتصاره. فما إن أتمّ محمّد تفوّقه من الآن فصاعدًا على أعدائه في غرب الجزيرة حتى بادر بإملاء شروطه عليهم «حلف واعتناق الإسلام» وليس فقط الحلف مع المدينة[٣٨٩]. لقد أظهر إلى ذلك الحين قدرًا كبيرًا من الصّبر والبراغماتيّة وفي نفس الوقت جرأة فائقة كانت أحيانًا تفرض نفسها إلى حدّ تغيير مجريات القدر كما حصل خلال حادثة الحديْبية[٣٩٠].

سورة التّوبة، الآية ٤٠:
﴿... فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا[٣٩١]﴾.

يرد هذا المقطع مُقحَمًا داخل تحريض مرصود للرّفع من عزيمة أنصار محمّد الذين يبدو أنّ بعضًا منهم، بعد كلّ هذه الانتصارات العديدة، كانوا يميلون بالأحرى إلى الانسحاب من ميادين القتال وتذوُّق ما اكتسبوه من أمجاد. ففي هذه المناسبة بالذّات يتمّ تذكيرهم بالطّريقة التي أيّد بها اللّه نبيّه محمّدًا ونصره في حادثتيْن سابقتيْن وصعبتيْن بشكل خاصّ. الحادثة الأولى وُصِفت بصورة تجعلنا نميل إلى اعتبارها تشير إلى «الإخراج المكرَه» من مكّة، وبعبارة أخرى ما نسمّيه اليوم الهجرة. وقد أشار إليها القرآن صراحة بمصطلح «إخراج».

اللّحظة الموالية، التي تُقدَّم بمجرّد حرف «فَ»، تُحيل بما لا يدع مجالًا للشّك

(٣٨٩) وهذا الشيء ندركه، بشكل مكشوف، في الآيتيْن الأوليَيْن من سورة التّوبة؛ وهما تعلنان «البراءة»، أي «الإعذار والإنذار على رؤوس الملأ» (في الآية ١؛ هذا الإعلان العام يمكن أن يكون قد تمّ خلال حجّة سنة ٩ للهجرة، في الوقت الذي كانت القبائل المحلّية مجتمعة مع بعضها)، من العهود بين المسلمين والمشركين التي كانت معقودة إلى ذلك الحين والتي يمكن أن نفترض أنّها لم تكن تنصّ على ضرورة اعتناق الإسلام كشرط لازم لإبرام العهد مع المدينة.

(٣٩٠) انظر أعلاه، الهامش ٣٤١ والنّص ذا الصّلة.

(٣٩١) هذه الصّورة التي تقابل بين الأضداد، الأسفل/الأعلى أو تحت/فوق، يمكن أن تتّضح أكثر إذا ما قرّبناها من التصوّر الحركة التي تشير إلى العطاء: فمَن يأخذ فهو صاحب «اليد السُّفلى»، أي أنّه في وضعيّة دونيّة؛ ومَن يعطي، يكون في موضِع قوّة لأنّه صاحب «اليد العُلْيا» أو اليد الموضوعة فوق.

إلى صلح الحديْبية سنة ٦ للهجرة، ٦٢٨ للميلاد. إنّ وجود كلمة «سكينة» في الآية، وهي اللّفظة المميّزة بالخصوص الواردة ضمن التّعبير ﴿فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ(٣٩٢) عَلَيْهِ﴾، هي التي تسمح بتحديد هذه الحادثة. وبالفعل، نرى هذا التّعبير يتكرّر ثلاث مرّات (الآيات ٤، ١٨، ٢٦) في سورة الفتح التي تكاد تكون برمّتها مخصّصة لحادثة الحديبية وتداعياتها(٣٩٣). بالإضافة إلى ذلك، الآية ٤ تحتوي هي أيضًا إشارة إلى «جُنُود»(٣٩٤) أرسلهم اللّه لنصرة عباده المؤمنين. يشير القرآن إلى هذا الصّلح الذي

---

(٣٩٢) إنّ ترجمة لفظة «سكينة» صعبة بشكل خاصّ؛ فاللّفظة هي ولا شكّ اقتراض، في الفترة المدنيّة، من الأوساط اليهوديّة؛ وأصلها بلا ريب من كلمة «شكينه» التّوراتيّة؛ اللّفظة العبريّة تدلّ على «حضور» يهوه بين قومه؛ إنّ استعمال القرآن لها في الآية ٢٤٨ من سورة البقرة والذي يتعلّق بـ «التَّابُوت» الذي تحمله الملائكة من السّماء وفي داخله «سكينَة» يرى فيها القرآن آية على اصطفاء اللّه طالوت وبعثه ملكًا على بني إسرائيل، هو من الواضح يندرج في منطق المعنى التّوراتي الأصلي؛ وهذا لا ينطبق على كلّ الاستعمالات الأخرى التي يبدو أنّها تمازجت مع المعنى العربي للفظة «سكينة» الذي يحيل إلى الجذر الذي كان متاحًا «س/ك/ن» والذي يدلّ على الهدوء، والطّمأنينة، والثّبات على عين المكان؛ يبدو أنّ تداخلًا للمعنى الأصلي مع هذه المعاني المحلّية هو الذي ساد في كلّ هذه الاستعمالات الأخرى: انظر سورة الفتح، ٤، ١٨، ٢٦؛ سورة التّوبة، ٢٦، ٤٠.

(٣٩٣) هذه المسألة هي سياسيًّا ذات أهمّية كبيرة؛ فهي التي سمحت لمحمّد، للمرّة الأولى منذ الهجرة، أي منذ إخراجه من مكّة، أن يتمّ الاعتراف به من طرف قبيلته السّابقة على أنّه طرف مقبول يمكن التّفاوض معه؛ وقع إبرام الصّلح غير بعيد عن مكّة؛ وبموجبه وقع السّماح لمحمّد ومن معه من أهل المدينة بالحجّ إلى الكعبة في السّنة الموالية؛ هذا الحجّ الذي وقعت المطالبة به كان قد مثّل الذّريعة التي تذرّع بها محمّد للخروج من المدينة والذّهاب للاحتكاك بالمكيّين؛ هناك إشارة قرآنيّة (سورة الفتح، ١٨ ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾) يبدو أنّها تؤكّد ما جاءت به الهستوريوغرافيا زمن الخلافة والتي تقول بأنّ محمّدًا، في انتظار المفاوضات وخلال إيفاد رسول إلى مكّة، يمكن أن يكون قد ألمّ به الاعتقاد في لحظة مّا أنّه هالك؛ ولذلك دعا أصحابه أن يجدّدوا له البيعة، وهي «بيعة الرّضوان»، على الموت إذا دعت الحاجة إلى منازلة قريش والاقتتال معهم؛ ولا غرابة، فإنّهم كانوا قد جاؤوا من المدينة حَجيجًا مسالمين، أي عُزّلاً من السّلاح تقريبًا، وليسوا دعاة حرب.

(٣٩٤) تشير الآية ٤ من سورة الفتح إلى هؤلاء «الجنود» على أنّهم «جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ»؛ تظهر اللّفظة هنا في صيغة جمع تكسير عربيّة (وردت ٢٢ مرّة في القرآن)؛ ولكن في الواقع يتعلّق الأمر بلفظة مُقتَرَضة ويتجلّى ذلك بوضوح أكثر انطلاقًا من صيغة المفرد «جُنْد» (وردت ٧ مرّات في القرآن) التي يبدو أنّها انتحَلت صيغة جَمْعيّة في حين أنّها اقتراض من اللّغة الفهلويّة وعلى الأرجح انتقلت على العربيّة عبر الآراميّة (صيغة «جُونْدَ» *gunda*، بمعنى جماعة مسلّحة)؛

عقد بين الطّرفيْن المتنازعيْن على أنّه «فتْح»، أي «نَصْر» وفي نفس الوقت «مَغْنم» من اللّه[٣٩٥]. من المهمّ التّذكير بأنّه كان يتمّ، في ذلك المجتمع، الاحتفاء بتفاوض ناجح بنفس القدر وحتّى أكثر من الاحتفاء بانتصار بقوّة السّلاح. بالمقابل، نرى في سياق لاحق، الذي سيتغيّر على جميع الصُّعُد، أنّ التّقليد الإسلامي زمن الخلافة سيُحدِث نوعًا من التحوّل فهي، خلافًا لنصّ القرآن نفسه، ستنحو باتّجاه اختيار استعمال لفظة «فَتْح» للإشارة إلى استسلام مكّة. يمكن أن يكون ذلك بالنّسبة لمُؤرِّخي الفترة العبّاسيّة يدخل في باب التّقليل من دور بني أميّة في مكّة والذين كانوا قد تحالفوا مع معسكر المدينة في تلك المناسبة فقط. فيما يخصّ مقطع الآية الثّاني، قد نكون أمام تكرار، ولكن في كلّ الحالات يجب تصنيف هاتيْن الإشارتيْن في خانة استذكار متأخِّر واستحضار لاحق للماضي. ومن الأهميّة أيضًا أن نلاحظ أنّ تيمة الإخراج، بخصوص «هجرة محمّد» هي فقط التّيمة التي نجدها حاضرة.

لقد قدّمت كتب السّيرة النبويّة المقطع القرآني المتعلّق بخروج محمّد من مكّة على أنّه ينطوي ضمنيًّا على مطاردة حصلت قام بها بعض من قريش. وتقول السّيرة أيضًا إنّ خروج «الرّجليْن» اللّذيْن يتحدّث عنهما القرآن يكون قد حدث سرًّا. ويكون «الغار» قد وفّر لهما ملجأ للفرار من مطارديهم الذين كانوا يريدون بهما شرًّا والتّخلّص منهما نهائيًّا. كلّ الباحثين الذين يَتمَوْقَعون في هذا المنظور يستعيدون، على منوال ريجيس بلاشير في ترجمته للمقطع القرآني، القصّة الإعجازيّة والمؤثّرة للعنكبوت الذي قيل إنّه سارع إلى نجدة النبيّ المسْلِم ومرافقه بنسجه شبكة على فم الغار الشيء الذي غالط مَن كانوا يقتصّون أثرهما.

واللّفظة على ما يبدو ما قبل قرآنيّة؛ فقد كانت مستعملة من قبل في مكّة، وبالخصوص في القصص ذات الطّابع التّوراتي، وعلى سبيل المثال، في علاقة مع حملات سليمان، ما ورد في الآية ١٧ من سورة النّمل (وجنود سليمان هم أيضًا من الإنس والجنّ والطّير)؛ وجنود/جُنْد القرآن بقدر ما ستكون عبارة عن ميليشيات أو فيالق سماويّة (شبيهة بالملائكة في سياق توراتيّ؛ في السّور: الأحزاب، ٩؛ يس، ٢٨؛ التّوبة، ٤٠؛ لها نفس الدّور باستعمال لفظة «ملائكة»، انظر أسفله، الهامش ٤١٠) بقدر ما ستكون عبارة عن جيوش بشريّة من الكافرين (سورة الدّخان، ٢٤؛ ص، ١١، إلخ) أو من مؤلّفة من جنود إبليس (سورة الشّعراء، ٩٥).

(٣٩٥) في معناه الأوّل يدلّ الجذر «ف/ت/ح» على مجرّد نقيض «الإغلاق» كفتح الباب مثلًا.

لقد كان من الواجب على الأسطورة المقدّسة ما بعد قرآنيّة أن تؤدّي دورها. ويبدو أنّها قامت بذلك هنا بطريقة كانت تريد بدون شكّ أن تكون دراماتيكيّة وفي نفس الحين مؤثّرة. غير أنّنا لا نرى أنّ النصّ القرآني يقول شيئًا من كلّ هذا ولا يدفع إلى الذّهاب في هذا الاتّجاه. فإذا كان هناك إخراج مّا فلا نرى لماذا تكون قد وقعت على إثر ذلك ملاحقة، إذ لم يكن هذا النّوع من السّلوك من أخلاقيّات ذلك الزّمن على الإطلاق. ومن جهة أخرى، لم يكن التّحريض على الاغتيال، في مثل هذه الظّروف، أمرًا واردًا أبدًا. ولهذا يكون هذا الحديث عن المطاردة ومحاولة الاغتيال مجرّد حشو لا غير. بالفعل، فنحن نعرف أنّ هذا لو كان حدث فعلًا كان من شأنه أن يقود إلى قضيّة مطالبة بالدم من طرف أهل الرّجليْن، محمّد ومرافقه. فحتّى لو حصل حقيقة نبذهما وإخراجهما فإنّ موتهما يكون على الأقلّ سببًا في شعور أحد أقربائهما بالإهانة وفي إثارة النّعرات القبَليّة. فقد كان كافيًا إذن أن يُحكَم عليهما بالموت الرّمزي وهو أقسى درجات الموت الذي يتمثّل في طردهما من الجماعة الذي سبق أن رأينا القرآن يقول بأنّ النبيّ صمد ضدّه طويلًا وبكلّ ما أوتي من قوة. هناك حجّة أخيرة يمكن أن نعارض بها التصوّر التّقليدي والتي قد تكون متمثّلة في أنّ محمّدًا لم يكن بالتّأكيد قد حظي بعد في عيون المكيّين بالأهميّة التي أعطاها له مؤرّخو السّيرة النبويّة زمن الخلافة. إذ لم يبق في تلك الفترة إلّا هو وبعض من أنصاره ظلّوا يعتقدون بمصيره الموعود، أي صفته كنبيّ مُرسَل. قد نذهب إلى حدّ القول إنّ هذا الإخراج المزدوج كان من الممكن أن يمرّ تقريبًا مرّ الكرام دون أن يتفطّن له أحد. إنّ مسالة الهجرة كحدث قد تكون قد بُنِيت في فترة لاحقة. إذ غالبًا ما يكون المستقبل هو الذي يصنع أحداث الماضي. وقد يكون لنا هنا شاهد بارز على ذلك.

دون شكّ، كان محمّد ومرافقه، في هذه الوضعيّة الحرجة، بحاجة إلى التمسّك بالأمل. وهذا على ما يبدو ما يريد قوله المقطع من الآية ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾، وذلك كوعد بأنّ الغلبة ستكون له لأنّ اللّه سينصر نبيّه على أعدائه. هذا هو على الأقل الشّعور الذي كانا يتصوّران ارتداديًّا منذ نجاحهما في المدينة أنّه كان يحدوهما عندما كانا محاصريْن في الغار.

يشير رودي باريت، في شرحه للآية القرآنيّة التي أتينا على تقديمها هنا (التوبة، ٤٠) [٣٩٦]، إلى مقاطع أخرى تتناول تِيمَة إخراج محمّد[٣٩٧]. وترتيب هذه المقاطع

(٣٩٦) انظر *Kommentar*, p. 203.

(٣٩٧) المقاطع القرآنيّة التي تتعلّق بإخراج محمّد جاءت في السّور التّالية: التّوبة، ٤٠ (وقعت دراستها أعلاه)، الممتحنة، ١ (إخراج الرّسول)؛ محمّد، ١٣ (كم من قريّة هي أشدّ قوّة وأهلها أشدّ بأسًا من القرية التي أخْرجت الرّسول دمّرها اللّه وأهلك أهلها؛ المقطع مدنيّ، وهو بالتّأكيد سابق بكثير على غزو مكّة سنة ٦٣٠ م؛ فنحن نعلم بالفعل أنّ القرية، أي مكّة، لم يقع تدميرها لا من طرف اللّه ولا من طرف محمّد الذي قيل إنّه بالعكس كان قد أوصى بالعفّ عنها)؛ ينضاف إلى هذه المقاطع الثّلاثة الآية التي تُذكّر بالمكيدة التي كان قريشو مكّة يدبّرونها لمحمّد قبل إخراجه فعليًّا من قريته، سورة الأنفال، ٣٠ (آية وقعت دراستها أعلاه)؛ ويضيف رودي باريت لهذه المقاطع الأربعة مقطعًا خامسًا الذي، حسب رأينا، لا يندرج في نفس الموضوع إذ إنّه يصف محاولة إخراج أُحْبِطَت بفعل اللّه ومقاومة نبيّه؛ والأمر يتعلّق بالآية ٧٦ من سورة الإسراء (انظر أعلاه، الهامش ٣٨٦)؛ إلى جانب هذه المقاطع التي تهمّ محمّدا مباشرة تنضاف المقاطع التي تصف إخراج (أو محاولة إخراج) الأنبياء البيبليّين السّابقين (يقع دائمًا تقديم المتآمرين على أنّهم تعرّضوا جرّاء فعلتهم لعقاب اللّه؛ وهم في الغالب يدفعون ثمن جريمتهم بتدميرهم تدميرًا شاملًا)؛ وقد جمع رودي باريت كلّ هذه المقاطع في تفسيره *Kommentar*, p. 304 (نجد من بينها أيضًا المقاطع بخصوص محمّد)؛ الإسراء، ١٠٣ (تتعرّض الآية لفشل فرعون في مواجهة موسى؛ فهو ينتهي بالغرق في البحر؛ المقطع مثير للاستغراب إذ إنّ موسى، حسب القصّة التوراتيّة وحتى بعض الآيات القرآنيّة، كان يبحث عن الخروج من مصر وليس البقاء فيها)؛ إبراهيم، ١٣ (فيها حديث عن تهديد بالإخراج كظاهرة عامّة تمسّ كلّ «الرُّسُل» إلّا إذا عادوا إلى الدّين (الخاطئ) الذي كانت عليه شعوبهم؛ وهذه المِلَل الظّالِمة يُبيدُها اللّه على بكرة أبيها)؛ الأعراف، ٨٨ (تهديد بالإبادة ضدّ شُعَيب، نبيّ أهل مَدْيَن، في بلاد يثرون وهو حَمو موسى في التّوراة)؛ الأعراف، ٨٢ والنّمل، ٥٦ (إخراج لوط، وقد جاء ذلك في صياغات مشابهة جدًّا)؛ الشّعراء، ١٦٧ (إخراج لوط)؛ التّوبة، ١٣ (هذا المقطع لم يضعه رودي باريت ضمن المقاطع التي تخصّ محمّدًا؛ بالرّغم من أنّه يعالج نفس موضوع «إخراج الرّسول» والحثّ على مقاتلة حتّى أولئك الذين «هَمُّواْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ»؛ وقد رأى بعض المفسّرين المسلمين في هذه الآية توبيخًا لأصحاب النبيّ وتحضيضًا لهم على فتح مكّة سنة ٦٣٠ م؛ ولكن قد يتعلّق الأمر بمجرّد الحثّ على الغزو، انطلاقًا من المدينة، موجّه للمهاجرين)؛ البقرة، ٢١٧ (تتعرّض الآية لقضيّة «نخلة»، وهي العمليّة التي قام بها أصحاب محمّد، عام ٢ هـ/٦٢٣ م (وذلك قبيل انتصار محمّد في معركة بدر بقليل) والتي أسفرت عن قتل عمرو بن الحضرميّ؛ والغارة لاقت استنكارًا واسعًا لأنّها وقعت في الشّهر الحرام، شهر الحجّ الذي يعظّمه القرآن نفسه؛ هذه الآية، التي قيل إنّها نزلت في زمن لاحق لانتصار محمّد في معركة بدر، تضع في الميزان هذا الانتهاك للأعراف من جهة مقابل «إخراج» «أهل المسجد الحرام»، أيّ من أرض مكّة المقدّسة، وهم «أهله وولاته»، أي الأحقّ به من غيرهم؛ البقرة، ١٩١ (تمثّل الآية دعوة حقيقيّة لحمل السّلاح ضدّ المكيّين الذين يجب «إخراجهم من منازلهم كما سبق أن أخرجوا المسلمين من منازلهم (في

يظلّ عشوائيًّا بما أنّنا لا نمتلك إلى حدّ هذه السّاعة دراسات كرونولوجيّة دقيقة بما يكفي وشافية حول مصطلحات الحقبة المدنيّة.

في سورة الممتحنة، آية ١، نجد حديثًا بخصوص «إِخْرَاج الرَّسُول». هذه المرّة، يتعلّق الأمر حقيقة بمحمّد وليس بالوسيط السّماوي الذي نجد الحديث عنه في الفترة المكيّة القديمة(٣٩٨). وهكذا إذن يبدو أنّ «النّذير(٣٩٩)» المكّي قد غيّر من منزلته بتغييره مكان إقامته. من المفيد أن نقدّر هذا التّغيير حقّ قدره. هذا مع العلم أنّه من العسير جدًّا تحديد اللّحظة التي انطلاقًا منها سيشكّل هذا التغيير تصوُّرًا مدنيًّا مُشترَكًا. على الأقلّ هناك شيء مؤكّد بأنّ محمّدًا والقرآن يشتركان في الرّأي بخصوص هذا التّغيير وهو أمر لم يكن موجودًا من قبل.

مكّة)»؛ وقد يتعلّق الأمر بحادثة ترتبط بلحظة الشّك أثناء قضيّة الحديبية عندما اعتقد محمّد أنّه ربّما سيضطرّ إلى القتال وهو في موقف ضعف شديد؛ بخصوص هذه المسالة، انظر الهامش ٣٩٢؛ الممتحنة، ٩ (المقطع يتحدّث عن نهي المؤمنين على مواصلة موالاة (أي ربط علاقة قَبَليّة) أولئك الذين أخرجوهم من ديارهم؛ يمكننا إذن أن نعتقد أنّ بعض المكيّين ممّن هاجروا إلى المدينة لم يكونوا يرون أيّ شائبة في الحفاظ على روابط تربطهم بأهلهم الذين مكثوا في مكّة ولم يُسلِموا؛ إذ ليس من المؤكّد أن يكون القرآن قد سُمِعَت حقيقة دعوته هذه التي تجعله يدخل في تضارب ونزاع مع العقليّة القَبَليّة السّائدة؛ وهي العقليّة التي قد تتمثّل هنا في تمرير أشكال التّضامن من النّوع القَبَليّ مع الأهل والأقارب قبل الولاء لمحمّد).

(٣٩٨) المقصود به «الرَّسُولُ الأَمِين» الذي نجده في الآية ١٩ من سورة التّكوير، انظر أعلاه، الهامش ٧٣.

(٣٩٩) إنّ مصطلح «الإنذار» (جذر «ن/ذ/ر») الذي يتضمّن فكرة التّحذير من وقوع مكروه على وشك الوقوع؛ والأمر يتعلّق بإعلام الجماعة التي ننتمي إليها به بغية الإفلات من مغبّته؛ ونجد أثرًا لهذا المصطلح في شكل مهمّ جدًّا ورد في الآية ٢١٤ من سورة الشّعراء ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾؛ هناك مثال لإنذار لم يؤخَذ بعين الاعتبار نجده في سورة الأنبياء، ٤٥ (﴿وَلا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاء إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾)؛ «نذير» هي اللّفظة الأساسيّة التي تشير إلى رسالة محمّد طوال الفترة المكيّة (لم تُطَلق عليه بعد صفة «نبيّ» أو «رسول») أو رسالة الشّخوص التوراتيّة (التي يُطلق عليها باستمرار صفة «نبويّة»)؛ الجذر «ن/ذ/ر» يعد استعمالات كثيرة مكيّة ومدنيّة على حدّ سواء؛ لقب «نذير» كصفة تعيينية لمحمّد نجد مثلًا له في سورة العنكبوت، ٥٠ (جاء مُتضمَّنًا في مقطع مركّب وقع التعرّض أعلاه، «محمّد النّاسخ») وفي سورة الحجر، ٨٩ (المقطع يحتوي على تعبير قريب من التّعبير الوارد في الآية ٢١٤ من سورة الشّعراء، انظر أعلاه)؛ «نذير» كتعيين لنوح، في سورة هود، ٢٥؛ هناك أيضًا مقطع متأخّر يُعيِّن مهمّة التّحذير للرّسل عامّة، في سورة المائدة، ١٩، إلخ.

إذن، على هذا النّحو وخلال الفترة المدنيّة، وعلى الأرجح بسبب المواجهة العنيفة مع اليهود المحلّيّين إلى حدّ مّا، انتهت نموذجيّة القصص القرآنيّة المكيّة للأنبياء البيبليّين بالانسحاب على محمّد نفسه بمنحه دورًا نبويًّا. وابتعاده عن جماعته الأصليّة سهّل ولا شكّ هذا التحوّل. يجب أن نشدِّد، انطلاقًا من هذه الملاحظات، على أنّ «نبوّة» محمّد هي أبعد من أن تكون حاضرة منذ الوهلة الأولى في القرآن. فقد بُنِيت شيئًا فشيئًا داخل المسكوت عنه من العقيدة قبل أن تنتهي بالظّهور إلى العلن في نهاية المطاف. وبطبيعة الحال ما احتفظ به المأثور الإسلامي ما بعد قرآني هي فقط نقطة التّتويج هذه. وقد اعتنى المأثور عناية كبيرة بتعميم قراءته من خلال محوه تقريبًا محوًا تامًّا كلّ ما كان بإمكانه أن يتعلّق بشروط ظهور شخصيّة محمّد النبويّة واقتحامها خطاب القرآن المدني.

من جهتها، لا يمكن للرؤية التّاريخيّة أن تتغافل عن العودة إلى مجرى الزّمن وإعادة عقارب السّاعة إلى الوراء للكشف عن فتراته المتعاقبة وكيفيّة تعاقبها. الاستنتاج الذي ستخرج به الرؤية التّاريخيّة هو القول بأنّه كان من الواجب إذن أن يقع إخراج محمّد وأنّ يُرغَم على مغادرة أرضه عُنوَة حتّى يتسنّى له بالنّهاية أن يتمّ الاعتراف به كنبيّ. فالقصص المروِّعة التي كان يرويها محمّد، وهو يواصل في نفس الوقت محاولته اليائسة لإقناع قبيلته المارقة والاستقواء بفشله، كانت لها نتيجة غير متوقّعة تتمثّل في دخوله هو ذاته بالنّهاية في القصّة.

العبارات المتبادَلة

بعض ملامح الجدل المكّي

من بين رجال القبيلة، لم يكن محمّد يُعدّ من بين أكثرهم أهمّية وتقديرًا حتّى يكون مسموعًا ومأخوذًا مأخذ الجدّ. يجب أن نفهم من هذا ولا شكّ أنّه لم يكن محلّ اعتبار كبير. فكيف يمكن لابن عبد اللّه[٤٠٠]، الذي لحقته المهانة منذ الولادة جرّاء وفاة والده، والذي حُرِم من أبناء ذكور[٤٠١]، وهي علامة شؤم وبلاء، أن يتسنّى له بين عشيّة وضحاها أن يعرف ما لم يسمع به قطّ أكبر أعيان القوم وأكثر رجال القبيلة حكمة فيما يتعلّق بالتّحديد بأكبر المسائل أهمّية: مصير الجماعة بأسرها وما ينتظرها في مستقبلها. على هذا الاعتراض الذي من الواضح أنّه لا يمكن

(٤٠٠) عبد اللّه، هذا هو الاسم الرّمزي جدًّا الذي أطلقه المأثور الإسلامي على والد محمّد والذي سيختفي بسرعة؛ فقد قيل إنّه توفّي صغير السنّ بعد مرض أصابه خلال رحلة تجاريّة إلى غزّة وابنه لم تر عيناه النّور بعد. وروي أنّ أمّه آمنة، من بني زهرة، كانت قد توفّيت عندما بلغ محمّد الخامسة من عمره وكذلك جدّه عبد المطّلب الذي كان يكفله إلى ذلك الحين. ثمّ كفله عمّه أبو طالب، والد عليّ الذي سيصبح صهر محمّد لاحقًا؛ وقد خلف أبو طالب أباه عبد المطّلب على رأس عشيرة بني هاشم؛ هذه الكفالة كانت طبيعيّة تمامًا في هذا النّوع من المجتمعات؛ فقد كان من غير الوارد إطلاقًا أن يُترك اليتيم دون حماية؛ غير أنّ هذه الوضعيّة لم تكن مع ذلك وضعيّة يُحسَد عليها المرء؛ فالقرآن لا يقدّم أيّ تفصيل عن أولئك الذين كفلوا محمّدًا؛ فهو يصف محمّدًا فقط بأنّه «يَتيم» في سورة قديمة جدًّا هي سورة الضُّحى، ٦؛ كما نجد آيات تحثّ على عدم ظُلم اليتيم وأخذِ ماله في سور من مختلف الفترات بما فيها أقدم السّور مثل سورة الضّحى، الآية ٩ وفي المقاطع الأحدث سواء كانت مكيّة أم مدنيّة مثل سورة الإسراء، ٣٤ وسورة النّساء، ٢، ١٠؛ يمكن اعتبار هذه المقاطع كتلميحات لوضعيّة محمّد نفسه؛ والجدير بالملاحظة أنّ «محمّد» يمكن أن يكون اسمًا للمدح والإطراء حصل عليه محمّد خلال فترة الوحي (فقد ورد اسمه في القرآن المتأخّر) وليس اسمه الشّخصي الذي قد يكون قد مُحِي تمامًا.

(٤٠١) انظر أعلاه، تحليل لفظة «أبتر» الواردة في سورة الكوثر، ١.

دحضه، بحكم عقليّة تلك الفترة وتلك المنطقة، فإنّ القرآن يسعى جاهدًا، دون أن يضطرب له بال أو يغمره اليأس، بالرّغم من أنّ الرّسول يبدو أحيانًا على حافة الإحباط، إلى تقديم الأجوبة المقنِعة. في الغالب، يتمّ هذا بتقديم قصص الآخرين في شكل أمثال. وسيُسْهِم تاريخ «الأنبياء» البيبليّين، كما يتصوّرهم القرآن، في ذلك مساهمة واسعة. ومن النّادر أن نرى الرّد يمرّ عبر الحجّة المضادّة. ولكن في هذه الحالة، فإنّ الحجّة يقع تقديمها لكي يتمّ مباشرة دحضها بصورة أفضل أو التّعاطي معها بالسّخرية والاستهزاء. سنعطي فيما يلي مثالًا على كلّ من هاتين الطّريقتَيْن.

لم يكن (محمّد) رجلًا عظيمًا

قول الخَصْم: قريش

سورة الزّخرف «Les tentures brillantes»(٤٠٢)، ٣١: ﴿وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾.

«قال (المكيّون، أعداء محمّد) لمّا جاءهم القرآن: فإن كان حقًّا (أي القرآن

---

(٤٠٢) نجد في القرآن هذه اللّفظة واردة مرّتيْن وهي من الواضح من أصل أجنبيّ (سورة يونس، ٢٤ وسورة الأنعام، ١١٢)؛ تُترجم هذه اللّفظة عادة إلى الفرنسيّة بعبارة «les ornements»؛ ولكنّ هذا لا يعني شيئًا كثيرًا إذ إنّ هذا يدلّ على عدم البحث عن المقصود من وراء هذه اللّفظة؛ آرثر جيفري في كتابه *The Foreign Vocabulary*، يعود بها إلى السّريانيّة والآراميّة «زَخْرَته»؛ في هاتين اللّغتين تدلّ هذه اللّفظة على خيوط الحرير ذات اللّون السّاطع جدًّا، يكون قرمزيًّا، أو زعفرانيًّا أو ذَهَبيًّا، التي كانت تنسَج لحياكة أقمشة مطرّزة تُستَخدم سواء كغطاء لرأس العروس أو كغطاء لبيت القربان في المعابد أو الحُلّة التي توضع على جباه الخيول؛ في العربيّة الكلاسيكيّة نجد الفكرة الطّاغية هي الزينة بالذهب وكلّ ما هو مُمَوَّه مُزوَّر وباطل، وهذا ربّما جاء انطلاقا من تأويل مقاطع قرآنيّة سلبيّة؛ بالرّغم من أنّ اللّفظ قد يكون له أيضًا معنى إيجابيّ كما تدلّ على ذلك الآية ٢٤ من سورة يونس؛ واللّفظة في الآية تسعى، عن طريق الاستعارة، إلى تصوير ما يخرج من الأرض من زهور نضرة مختلفة الأشكال والألوان بما أُنْزِل من الماء على الصّحراء فتبدو الأرض وكأنّما هي مغطّاة بحرير فاخر. أمّا عندما يتعلّق الأمر بالزّخْرفة كما هي الحال في سورة الزّخرف، ٣٥ وسورة الأنعام، ١١٢، فإنّ المادّة المستَعمَلة هي على الأرجح دائمًا من القماش؛ التّرجمة التي نحتفظ بها هنا تبقى مع ذلك غير مؤكّدة، وذلك سواء فيما يتعلّق بالشّيء المقصود أو بلونه؛ كما أنّ اللّون قد يكون أحمر أو ذهبيًا؛ فقد فضّلنا إذن تأديّة المعنى بصفة «لمعان» «brillance» المادّة التي هي مبدئيًا من الحرير، البتّ في مسألة اللّون الذي هو، في كلّ الحالات، لون زَاهٍ جدًّا.

بمعنى اسم عام، أي «ما هو مرصود للقراءة والتّلاوة بدقّة وأمانة»؛ واللّفظة تفترض بالضّرورة معرفة المرجعيّة التي يُحيل إليها، أي «الكتاب»، النّص المرسوم مسبقًا والذي فيه علم الغيب)، فهلّا نزل على رجل عظيم من إحدى هاتين القريتيْن»[٤٠٣].

إنّ الفعل «نَزَّلَ» (جاء في الآية في صيغة المبني للمجهول) بمعنى «التّكثير من الفعل» يتضمّن فكرة النّزول المتعاقب والمتكرّر[٤٠٤]. خلافًا للمترجمين الآخرين، يعتقد رودي باريت، وهو بالتّأكيد محقّ في هذا، أنّ عبارة «الْقَرْيَتَيْن» تشير إلى مكّة والطّائف، القرية الجبليّة القريبة، التي دخلت منذ عهد وجيز تحت سيطرة المكيّين على إثر حرب بين القبائل، ولا يتعلّق الأمر بالمدينة التي هي أبعد بكثير عن مكّة. بالإضافة إلى هذا، من الممكن إبعاد هذه الفرضيّة الأخيرة نظرًا إلى أنّها قد تُفسِد وحدة السّياق في الآية الذي يبدو بشكل أوضح سياقًا مكيًّا.

إنّ المقاطع المباشرة مثل هذا الذي ذكرناه الآن هي مقاطع نادرة. في الغالب الأعم، نرى وضعيّة محمّد، المكيّ، تتستّر خلف قصّة الآخرين. وحينها تقوم هذه القصّة بوضع شخصيّة أجنبيّة على الرّكح. ومن الملاحظ أنّ هذه الشّخصيّة لا تعدم أن تكون في كلّ مرّة مكلّفة من طرف الإله برسالة مماثلة للرّسالة التي لا ينفكّ محمّد يعلن أمام أهله وذويه أنّها أُعطِيت له وكُلِّف بتبليغها. هذه القصص لها وظيفة مزدوجة: إنذار للخصوم؛ مواساة للمُبَلِّغ الذي تتعنّت قبيلتُه في رفض اتّباعه مهما تفانى ومهما بذل من جهد جهيد في تبليغها هذه الرّسالة. وهذه الشّخوص التي يقع تقديمها في هذا الدّور هي على العموم شخوص توراتيّة. كما أنّها تلبس لباس المنذِر الذي أسيء فهمه. وقد أخِذ الموضوع من وجهة نظر أخرى، فقيل أيضًا بأنّ هذه السّرديّات كانت متعلّقة بمحور قصّة العقاب التي هي في نهاية المطاف طريقة أخرى للحديث عن شروط وسبل الخلاص من عذاب الآخرة. ربّما يكون هذا هو المَعين الذي تدفّقت منه أغلب قصص الفترة المكيّة. وتطوّره كان مُطّردًا بالتّوازي مع اشتداد جحود القبيلة ورفضها.

(٤٠٣) حول هذا المقطع ذاته، انظر أعلاه، الهامش ٩٥.
(٤٠٤) انظر أعلاه، الهامش ٧٨.

موسى وامتهان فرعون له[٤٠٥]

قول الخصم: فرعون، الطّاغية المصري الأسطوري في القرآن

سورة الزّخرف، ٥٢-٥٣: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلا يَكَادُ يُبِينُ، فَلَوْلا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ﴾.

«أَلَستُ [يقول فرعون مخاطبًا حاشيته؛ الآية ٥١ تقول إنّه خاطب «قومه» أي شعبه] أعلى [«خير»، أي أفضل؛ ولكن يجب هنا تحديد المعنى أكثر] من هذا الرّجل «المَهِين»[٤٠٦]، أي الذي لا شيء له من الملك والأموال، عَيِيّ اللّسان فلا يكاد يُبين كلامَه؟»

اشتهر موسى، في التّقليد البِيْبليّ، بأنّه كان يعاني من عاهة بلسانه كانت تُسبّب

(٤٠٥) تُقَدَّم شخصيّة فرعون في القرآن بمثابة شخصيّة ملكيّة أسطوريّة؛ وأمام موسى الذي بُعِث إليه حاملًا رسالة إلهيّة فإنّ فرعون يُعارض اللّه مباشرة ويريد أن يكون ندًّا له؛ فهذا الطّاغية يقدّم نفسه على أنّه عدوّ الربّ (ضدّ الرّبّ)؛ انظر بالخصوص الخطاب المميّز الذي وُضِع على لسان فرعون بخصوص «مُلْكِ مِصْرَ» (الذي يتصوّره السّرد القرآني على أنّه تحت سلطة فرعون ونفوذه)، في حين كانت تجري قنوات ماء (الريّ) «أنهار» من تحته (النصّ يقول «مِنْ تَحْتِي»، للزّيادة في تشخيص ادّعاء العظمة والجبروت)؛ هذا المقطع يمثّل محاكاة كاريكاتوريّة مكشوفة للصّيغ القرآنيّة التي تصف الجنّة؛ والقرآنَ هو نفسه الذي يورد هذه المحاكاة وكأنما يسعى من وراء ذلك إلى إبراز الفضيحة التي يثيرها تصرّف هذا الطّاغية البشري الذي يريد أن يعلو إلى مقام الرّبّ، سورة الزّخرف، ٥١ ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾؛ وهي تفعل هذا، فإنّ شخصيّة فرعون تنحو إلى أن تصبح مستقلّة وهي تتغذّى من سلبيّتها الذّاتيّة؛ فهي تتوصّل أحيانًا حتّى إلى الاستغناء عن أيّ رابط مع دين موسى؛ فهي، على غرار شخصيّة إبليس، ستنتهي بالتّعاطي مباشرة مع الإله، انظر أعلاه، الهامش ٣١٦؛ إذن، هناك إمكانيّة لإقامة موازاة بين هذيْن التّصوُّريْن اللّذيْن يمثّلان سلبية فائقة منحرفة؛ بخصوص إرادة فرعون القوّة والعظمة، انظر تصوّره عن تسلّق السّماء حتّى يُقابِل ربّ موسى، سورة غافر، ٣٦-٣٨؛ القصص، ٣٨ (نجد في القرآن إجمالًا ٦٧ آية لها علاقة بفرعون؛ وهذه الشّخصيّة استُخدِمت على الدّوام في التصوّر الإسلامي لكلّ ما هو سلبيّ، مع تصاعد ملحوظ في استعمالها في العصر الرّاهن من طرف الإيديولوجيّات الإسلاميّة المعاصرة فيما يُعرَف بـ«الإسلام السّياسي» أو «الإسلامويّة»)؛ في القرآن، هذا الصّنف من البطل السّلبي يُستخْدم بمثابة «صورة نصيّة تقابُليّة»؛ فهي تُسهِم في إبراز ملامح الشّخصيّة الإلهيّة بشكل أفضل.

(٤٠٦) لفظة «مَهِين» سبق أن درسناها أعلاه في الهامش ٢٩٥؛ وهي تدلّ هنا على حقارة موسى مقارنة بفرعون، فيكون إذن في وضعيّة ضعف ومهانة.

له صعوبات في النّطق؛ وهذه الصّفة تكون قد وصلت إلى علم القرآن في ظروف من المستحيل بطبيعة الحال تحديدها؛ والمأثور ما بعد قرآني سيكون زاخرًا بالقصص والرّوايات حول هذه النّقطة بالذّات؛ سيُلقَّب موسى بصفة «كَلِيم»، «رجل كليم: منطيق، بليغ»؛ قد يتعلّق الأمر بجملة مصالحة بقلب المعنى (مفارَقة) أو بضرب من ضروب التّعزيز الرّمزي؛ فهو يُقَدَّم، بشكل من الأشكال، على أنّه لم يكن بحاجة إلى التّعبير إلّا لكي يتحدَّث عن ربِّه ويُبلِّغ رسالته بأمانة إلى قومه(٤٠٧).

«هلّا أُنْزِلَت عليه [من سماء الجنّة] (٤٠٨) أسوِرة من ذهب(٤٠٩) [لقد كانت عادة

(٤٠٧) حول علاقات موسى بأخيه هارون، انظر أعلاه، الهامش ٢٩٧.

(٤٠٨) النصّ يقول: «أُلْقِيَ عَلَيْهِ»؛ الفعل يوحي بفكرة أن يُصاب المرء بشيء مّا على رأسه؛ ولا ينبغي أن تُفهَم هذه الصّيغة على أنّها تشتمل على شيء من السّلبية؛ وكما هي الحال في مقاطع قرآنيّة أخرى، لكي يُصدِّق ويؤمِن فإنّ فرعون «يطلب المستحيل» (انظر أعلاه، الهامش ٧٢ وفي النصّ المرْفَق به، ما كانت قريش قد اشترطته على محمّد حتّى تؤمِن بما جاء به)، ويمكن أن نفترض أنّ في هذا المقطع نَوعًا من رَجْع الصّدى، فالقصص القرآنيّة يتجاوب بعضها مع بعض ويُبْنى بعضها انطلاقًا من البعض الآخر وذلك من خلال تقاسمها صورًا من نفس الطّبيعة؛ فالتّصديق برسالة موسى لا يمكن أن يتمّ إلّا إذا نزلت عليه من السّماء (من ربّه) أساور من ذهب التي يتصوّرها القرآن موجودة في الجنّة؛ وعلى سبيل الاستفزاز والسّخرية فإنّ فرعون القرآني يطلب إذن من هذا الذي أرسِل إليه (موسى) أن يأتيه مزيّنًا مُجَمّلًا بالحلي والأساور، أي مرتديًا ملابس أهل الجنّة.

(٤٠٩) محور الذّهب الذي يُتَبَرَّج به أو يكتنِزه الظّالمون حاضر في القرآن، ويأتي مقترنا على العموم بالفضّة؛ ونجد ذلك في سورة آل عمران، ١٤؛ التّوبة، ٣٤ (الأمر يتعلّق بآيتيْن مدنيّتيْن موجّهتيْن ضدّ أولئك الذين يكنزون الذّهب والفضّة عوض التصدُّق بها على ذوي الحاجة؛ ومحور الثّراء الفاحش هو محور مكّي أيضًا؛ ونستطيع أن نعاينه انطلاقًا من «التكاثُر» الذي هو اسم السّورة ١٠٢، وبصورة أكبر انطلاقًا من لفظة «مَال»، جمعها «أموال»، أي ما يكسبه المرء من ثروات ماديّة (أمثلة من الآيات القرآنيّة القديمة، الفجر، ٢٠؛ القلم، ١٤)؛ بالمقابل، في الجنّة الأخرويّة يقع تصوّر الذّهب والفضّة على أنّهما يشكّلان موادّ معياريّة، انظر أعلاه، الهامش ٢٢٨؛ فالأواني التي يأكل فيها ويشرب المؤمنون في الجّنة هي من الذّهب والفضّة؛ كما يُستَعمَل هذان المعدنان للحُليّ؛ وأهل الجنّة هم قبل كلّ شيء من رجال؛ ولذلك، فمن الغريب أن نرى ملابسهم (المصنوعة من حرير، انظر أعلاه) وحُليّهم (فهم يحملون أساور) تُعتَبر في الأرض بمثابة ملابس وحليّ مخصَّصة للنّساء؛ فنحن نجد في الشّعر القديم الجمع شبه الأوتوماتيكي بين الخلاخل، التي هي من شأن النّساء، ولبس الأساور (وهذا التّبرُّج الذي تصفه الآية ٣٣ من سورة الأحزاب بـ﴿تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾، والآية ٦٠ من سورة النّور ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾، يمكن أن يُخفي وجود خلاخل تحت السّراويل التي ترتديها النّساء؛ في هذا المجتمع، الرّجال

ذلك الزمان أن يتحلّى أهل الشّرف بأساور وأطواق من الذّهب علامة على السيادة والرّئاسة؛ فإذا حملها رجل أقلّ شأنًا، وحتّى إذا كان لا يلبس لبس الملوك، لكانت رغم ذلك علامة واضحة تدلّ على الاختبار والقبول] أو هلّا جاء معه الملائكة يحفّون به وقد اقترن بعضهم ببعض، «مُقْتَرِنين»(٤١٠)، يشهدون له بأنّه رسول اللّه إليهم».

هم فعلًا من يرتدون الفستان)؛ وسوار الذّهب أو الفضّة كان يُشار إليه أيضًا في اللّغة القديمة باللّفظة غير قرآنيّة «قُلْب» التي تُحيل على «القالِب»: الشّيء الذي تُفْرَغ فيه الجواهر ليكون مثالًا لما يُصاغ منها (لسان العرب)؛ في القرآن لا تأتي هذه اللّفظة إلّا في صيغة الجمع «أَسْوِرة»، (مرّة واحدة في الآية ٥٣ من سورة الزّخرف) وجمع الجمع «أساوِر» (فاطر، ٣٣؛ الحجّ، ٢٣؛ الكهف، ٣١؛ في المّرات الثلاث يقع الجمع بين الأساوِر واللُّؤلؤ واللّباس من حرير؛ ونجد أساوِر من فضّة في مقطع أقدم على الأرجح في سورة الإنسان، ٣١، ترد وحدها دون أن تقترن بأيّ حليّ آخر)؛ وفي التصوّرات حول الجنّة نرى المؤمنين عادة يُقدَّمون في لباس من حرير من أنواع شتّى؛ وهذه الأقمشة يشار إليها باسم الكلّ «حرير» ولا تُحدَّد فيها نوعيّة مادّة الصنع (في ثلاث آيات تتعلّق بالجنّة، سورة الإنسان، ١٧؛ فاطر، ٣٣؛ الحجّ، ٢٣) أو يشار إليها من خلال أسماء جنس أكثر دقّة مثل «سُنْدُس» أو «إِسْتَبْرَقٌ»؛ وقد يُشير السُّندس إلى رقيق الدّيباج ورفيعه والذي نماثله خطأً بالقماش البرّاق؛ والاستبرق هو غليظ الدّيباج؛ وهاتان اللّفظتان تردان مقترنتيْن في الآية ٥٣ من سورة الدّخان، والآية ٣١ من سورة الكهف؛ ويتعلّق الأمر حسب آرثر جيفري بلفظتيْن مقتَرَضَتيْن؛ فتكون لفظة «سندس» من أصل إغريقي sandus، وصلت عربيّة الشّعر القديم عبر وسائط مختلفة؛ ولفظة «إستبرق» تكون من أصل فهلوي stabr)؛ واللّون المفضّل هو الأخضر (الإنسان، ٢١؛ الكهف، ٣١؛ والأخضر، في السّياق الأوّل، هو لون النّباتات النّاشئة؛ ولا يمكن أن يتعلّق الأمر بلون معدنيّ لحجارة كريمة كالزّمرد مثلًا؛ ومثل هذا التصوّر سيوجد لاحقًا ولكنّه يظلّ غريبًا على العربيّة القبَليّة، انظر أعلاه، الهامش ٢٠٨)؛ في المأثور ما بعد قرآني سيُثار جدل ضدّ ارتداء الحرير الذي من المفروض أنّه كان لباس حاشية الخلفاء؛ وسيُقابَل بالقُطْن وهو اللّباس النبويّ؛ أمّا الزهّاد فسينادون بلبس الصّوف، الذي سيعطي لفظة «صوفي».

(٤١٠) هذا الشّرط الثّاني الذي هو أيضًا شرط تعجيزي يذكّرنا بالشّروط التي ادّعت القبيلة الحصول عليها من محمّد، انظر أعلاه، الهامشيْن ٧٢، ٣٣٦ (بخصوص محمّد، النبيّ الذي لا يستطيع تقديم آيات مُقنِعة)؛ فيما يتعلّق باشتراط حضور مَلاك مع محمّد / مع الأنبياء / مَع نبيّ بعينه، انظر السّورتيْن: فصّلت، ١٤؛ الفرقان، آية ٧، (وينتهي كلام القبيلة بالوصول إلى نتيجة مفادها أنّ محمّدًا ما هو إلّا بشر «يَمْشِي في الأَسْوَاق»، فهل هذا يعني أنّه كان كسائر النّاس يتفرّغ لقضاء حاجته في الأسواق، أم أنّه كان تاجرًا كبقيّة التجّار؟ عادة، لفظة «أسواق» من المفروض أنّها تشير إلى «التجمّعات» السنويّة، التي تقام خارج الحرم المكّي ذاته؛ إلّا أنّ هذا المعنى غير مؤكّد)، الآية ٢٠ (جواب للشّعوب المُشرِكة التي كذّبت المُرسَلين مُتّهمة إيّاهم بأنّهم مجرّد «بشر» يأكلون الطّعام «ويَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ»، المؤمنون، ٢٤ (تتعلّق بنوح)؛ الإسراء، ٩٢ (أو تأتي يا

موضوع هذه الآية هو موضوع المطالبة بالإتيان بآيات مُقنِعة تُقدِّم الدّليل القاطع، دون أيّ أدنى التباس، أنّ النّذير-الرّسول، الذي لم يجرؤ بعد على ادّعاء النبوّة من تلقاء نفسه، هو بالفعل ما يزعم وليس بأيّة حال من الأحوال دجّالاً. في مقاطع قرآنيّة أخرى، نرى كيف أنّ رجال قريش يطلبون بلا كلل أو ملل من محمّد أن يأتيهم بمثل هذا النّوع من الآيات. ومحاولة التّمويه تبدو شفّافة بصورة خاصّة في الآية الثّانية. ويبدو أنّنا هنا أمام خلط بين القصّة الموسويّة والقصص-الأنموذج التي يتفرّد بها القرآن. فهذه القصص القرآنيّة تجمع بطريقة مميّزة جدًّا بين طلب الإتيان بالحجّة الموجّه لمحمّد من طرف قبيلته وبين الحضور المَرئيّ «للملائكة» أو أيّ نوع من أنواع الهِبات أو «القدرات الخارقة» التي من المفروض أن يمنحها إيّاه ربُّه كدليل على صدق دعواه[411]. اسم الفاعل «مُقتَرِنين» يُستَعمَل على العموم من خلال النّعت، في صيغة الاسم المشتقّ، «قَرِين». واللّفظة تدلّ دائمًا وأبدًا على ملازِم السّوء (الشّيطان أو إبليس) الذي يصاحب الإنسان لا يبرحه أبدًا يمنعه الحلال ويبعثه على الحرام ويَؤُزُّه إلى المعاصي أزًّا[412].

محمّد باللّه والملائكة...)؛ الأنعام، ٨؛ الجواب النّبوي باختصار: حتّى وإن جاء النبيّ ومعه ملَك فإنّ هؤلاء المشركين لن يؤمنوا، سورة الحِجر، ٧ (شرط جماعيّ تتقدّم به الشّعوب لأنبيائها)؛ هود، ١٢؛ الأنعام، ١١١، ١٥٨ (مع إضافة، حتّى لو نزل الرّبّ نفسه ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾)؛ محمّد يُصرِّح أيضًا أنّه ليس مَلَكًا ﴿وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾، في هود، ٣١؛ الأنعام، ٥٠؛ أمّا المَلَكُ فهم ينزلون يوم الحساب، في سورة الفجر، ٢٢؛ الحاقّة، ١٧؛ الفرقان، ٢٥؛ هذا بالرّغم من أنّ القرآن المدَنيّ سيلتمِس حضور الملائكة لتتدخّل في المعارك إلى جانب المؤمنين، سورة الأنفال، ٩؛ سورة آل عمران، ١٢٤-١٢٥ (نفس الدّور مع لفظة «جُنْد»، انظر أعلاه، الهامش ٣٩٤)؛ وبهذا يكون النّبيّ، الذي كُذِّب سابقا، قد تحصّل بالنّهاية وأثناء هذه المعارك على آية في الوقت الذي لم يعد فيه بحاجة إلى ذلك.

(٤١١) انظر أعلاه، الهامشيْن ٧٢، و٣٣٦؛ المقاطع الأخرى تتعلّق بنوح، انظر أعلاه، الهامش ٣٣٣؛ يُعاب على نوح أنّ مَن اتّبَعه هم «الأَرْذَلُونَ»، سورة الشّعراء، ١١١؛ أو «أَرَاذِلُنَا»، سورة هود، ٢٧؛ وهذا اللّوم كان بالتّأكيد هو اللّوم الذي وجّهه أهل مكّة لمحمّد؛ سنلاحظ في الآية ٢٧ من سورة هود ورود صيغة ستُطبّق حرفيًّا تقريبًا على محمّد؛ وهو ما يجعل التّقريب بين قصّة نوح ووضعيّة محمّد كرسول مكَذَّب: ﴿مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾.

(٤١٢) اسم الفاعل «مُقْتَرِن» المبني من الجذر «ق/ر/ن» يظهر في القرآن في الصّفة المشبّهة «قَرِين» الذي يشير إلى «صَديق ملازِم»، وهذا الصّاحِب يمكن أن يكون من الجنّ؛ واللّفظة مستَعملَة هنا على الأرجح من جهة التّهكّم للإشارة إلى الشّراكة الموجودة بين الكافرين والشّيطان الذي يُغويهم

لقد كان من الصّعب على التّقليد ما بعد قرآني للمجتمعات التي دخلت في الإسلام أن يُقِرّ بإمكانيّة أن يكون الشّخص الذي سيصبح بدون أيّ منازع «نَبيَّها» قد وُضِع في محنة مماثلة. ولهذا نرى أنّ هذا التّقليد سعى جهده لكي يملأ الصّمت. فقد بحث عن التّعويض عن هذا الجحود الصّارخ الذي كان على محمّد أن يتعرّض له من طرف قبيلته ويتأذّى منه؛ كما أنّه عمِل جاهدًا، ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، من أجل تحييد أوزار الامتهان الذي كانت تشتمل عليه الإهانات والشّتائم التي كان يتعرّض لها محمّد. انتهت هذه القراءة التّراثيّة في الأخير بجعل محمّد، باعتراف الجميع، الرّجل الذي يمكن أن «نثق به ونعتمد عليه مهما كانت الظّروف». وهذا هو بالضّبط المعنى الذي يدلّ عليه اسم «الأمين» الذي أطلِق عليه. واللّفظة إن لم تكن من أصل قبَليّ فإنّها على الأقلّ لها هذا الطّابع وهذه الرّوح القبليّة. فهي تتضمّن معنى الوفاء للكلمة والوعد المقطوع والذي بقدر ما كان مرغوبًا فيه كمثل أعلى منشود، بقدر ما كان احترامه على أرض الواقع يكاد يكون معدومًا من قبَل الولاءات والعهود سواء منها تلك التي كانت تُعقَد بين الأشخاص أو بين القبائل. لقد كان شارلز دوغتي، الذي تجوّل في أرض قبائل الجزيرة العربيّة، في أواخر القرن التّاسع عشر، يقضي جلّ وقته في شجب هذا السّلوك إذ إنّه كان لمرّات عديدة ضحيّة وعود والتزامات زائفة كان رفاق دربه ينتهكونها على الدّوام.

لقد أصبح «الأمين»، من بين أسماء الشّهرة الكثيرة، الاسم الرئيسي لمحمّد. وبهذه الصّفة، أدّى إلى إنتاج العديد من القصص والطّرائف. ففي حين أنّ هذا الاسم يكون بالتّأكيد قد أطلق على محمّد في فترة لاحقة بعد وفاته فقد تمّ السّعي إلى جعله الاسم المفضّل الذي قيل إنّ أهله وذويه هم أنفسهم الذين مَنحوه إيّاه كعربون شكر واعتراف بالجميل. وبهذا يكون هؤلاء قد أُجْبِروا بشكل أسطوري، رغمًا عنهم، على المساهمة في بناء الأسطورة النبويّة لابن قبيلتهم (أيّ محمّد بن عبد اللّه). يوجد أيضًا اسم آخر أُعطِي للنّبيّ المسلِم، الذي لا يمكننا بطبيعة الحال

ويقودهم إلى التّهلكة، سورة ق، ٢٣، ٢٧؛ سورة الزّخرف، ٣٦، ٣٨؛ فصّلت، ٢٥ (باستعمال الجمع «قُرَناء»)؛ الصافّات، ٥١؛ النّساء، ٣٨؛ خارج هذا السّياق القرآني الخاصّ، لفظة «قرين» يمكنها أن تتّخذ معنى إيجابيًّا.

تأريخ زمن ظهوره، هو «المصطَفى». قد يكون هذا الاسم الآخر قد ظهر متأخِّرًا نسبيًّا عن الأوّل. إذ يبدو بالفعل أقلّ ارتباطًا بالسّياق القَبَليّ. كما أنّنا نلاحظ أنّ الإسلام أعطى أيضًا لَقبًا لكلّ نبيّ[٤١٣]. من المحتمل أن يكون الأمر قد تعلّق بخلق تناظر مع «أسماء اللّه الحسنى» الواردة في القرآن[٤١٤]، والتي أحصاها المأثور بتسعة وتسعين اسمًا، وقد اعتُبِر الاسم المائة مخصّصًا للّه، وهو من الوارد أن يكون ضربًا من التّجسيم، في المنظور ما بعد قرآني، للاسم السرّي للإله البيبليّ.

كان محمّد رجلَ قَبيلَة، وبالرّغم من عداء أهله وذويه المستمرّ له، إلّا أنّه سيظلّ كذلك طوال حياته. فرغم الإحن وخيبات الأمل القاسية نراه يقوم بما في وسعه للبقاء وفيًّا لقيم الجماعة، بعد إدخال تغييرات عليها وإعطائها طابعًا مثاليًّا، حتّى ولو كلّفه ذلك التّضحية بثروته الخاصّة وأحيانًا وضع حياته في خطر والمجازفة بها. والقصّة جميلة ونموذجيّة. ولكن هل كانت لها حظوظ لكي يتمّ فهمها كما هي بعد حدوثها بقرون عديدة في مجتمع معقّد، ناجم عن ماض مركّب، ومشحون بتصوّرات ومعتقدات دفينة ومنحدرة من أصول متنوّعة. يبدو أنّ ذلك لم يكن ممكنًا. فالقيم القَبَليّة القديمة لم يعد في مقدورها إلّا أن تصبح مجرّد مرجعيّة من بين مرجعيّات أخرى، وبالتّأكيد لم تعد هي المرجعيّة الأهمّ. ونضيف أنّه كانت هنالك أنماط من النبوّة موجودة سلفًا في هذه المجتمعات إلى جانب أساطير مقدّسة. ولهذا نرى أنّ نموذج النبوّة الإسلامي سيسعى إلى التّماهي مع هذه الأنماط والتّطابق معها وليس البحث عن التّماهي مع ماضيه الخاصّ به. يمكننا أن نقول في المحصّلة النّهائيّة بأنّ

(٤١٣) أُطلِق على إبراهيم لقب «الخَليل»، أي «خليل اللّه»؛ وكما سبق أن رأينا كيف أصبح موسى «الكَليم»، أي «مَن كلّم اللّه»؛ وكلتا الصّفتيْن ليستا من القرآن.

(٤١٤) هذا التّعبير قرآني، وقد ورد عدّة مرّات، في السّور: الحشر، ٢٠؛ طه، ٨؛ الإسراء، ١١٠؛ غير أنّ هذا لا يعني أنّ «الأسماء الحسنى» الواردة في القرآن تتطابق مع المعنى الذي سيُعطى لها لاحقًا؛ ومن المستَغرَب أنّ تكون هذه الأسماء قد حُصِرت في العدد الرّمزي ٩٩ الذي جاهَر به المأثور الإسلامي ما بعد قرآني وبنى هذا التصوّر له في ظروف غير واضحة؛ انظر أعلاه، الهامش ١٧٧، وكذلك دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الثانية (بالفرنسيّة)، تحت «الأسماء الحسنى»؛ هذا المقال الذي كتبه لويس غارديه هو مقال وصفي لا يناقش المأثور الإسلامي وينقده.

نموذج نبوّة القبائل العربيّة، على خلاف ما يظهر، لم يتمّ تصديره إلى خارج الجزيرة. فهو لم يستطع الحفاظ على بقائه إلّا بتغيير فحواه وذلك كلّما كانت أقدامه تطأ أرضًا جديدة. وهذه من ناحية أخرى هي قاعدة عامّة مؤدّاها أنّ المعتقدات لا يمكنها أن تبقى وتستمرّ إلّا بقدر ما تتمكّن من أن تُتَرجَم. وهذه التّرجمة لا بدّ لها أن تتمّ في لغة أولئك الذين يستلمونها ويقبلون بالانتماء إليها. وإلّا كيف يتسنّى لها أن تُفهَم إذا كان في كلّ ما تُقدِّمه قد بقي جزء كبير جدًّا يظلّ غريبًا على هؤلاء الذين اعتنقوها وعصيًّا على فهمهم؟

ماذا عساه يحدث لنبيّ عندما يرتحل في الزّمان والمكان، تحمله عقيدة وهي تنتشر وتُذاع على غرار ما قدّمتهِ لنا من شواهد على ذلك كُبْرى الدّيانات الألفيّة التوحيديّة؟ يبدو أنّ الإسلام يُظهِر أنّ الصّور هي وحدها التي تسافِر، في أشكال تكاد تكون خاوية. صور كلّما سارعت باكرًا للتّخلّص من تاريخ ماضيها استطاعت أن تصنع لها تاريخَ ماض آخر يتماشى معها. وهي تقوم بذلك في أماكن استقبالها وذلك حال بلوغها، بطريقة أو بأخرى، الوجهة التي كانت تقصدها. فلم يكن في مقدور محمّد، رجل قبيلة قريش الذي طمح إلى الحصول على النبوّة والذي نال، بعد وقائع مثيرة وتحوّلات جسيمة، اعتراف أهله وذويه، أن يسافر وهو يحمل أوزار ماض ثقيل جدًّا وخصوصيّ للغاية. فلو فعل ذلك لكان عليه أن يجرّ معه فيضًا من المعاني يكون غريبًا شديد الغرابة على مَن قد يقبلون بفتح أذرعهم لاستقباله. ولهذا فإنّ اسمَه هو الذي يسافر لا غير. وهو الذي يستُخْدم كمرجعيّة وكإشارة للالتقاء والتجمّع.

وهكذا، من أرض إلى أخرى، يبدو أنّ الإخوة في الدّين لم يكونوا أبدًا في حاجة إلى شيء آخر سوى تبادل مثل هذه العلامات من خلال شعائر مشترَكة. فهم بحاجة فقط إلى التّعرّف بعضهم على بعض دون اللّجوء إلى المزيد من فحص مَن يكونون. فالصّور والشّخوص المرجعيّة للمعتَقَد ما هي في حقيقة أمرها إلّا عبارة عن نقل فقط. فهذه الصّور والشّخوص حتّى وإن كانت تبدو أنّها تعيد استعمال الماضي فإنّها لا تفعل شيئًا آخر غير إعادة قراءته وبالتّالي إعادة خلقِه على هيأتها الخاصّة

بها. يبدو أنّ شخصيّة محمّد، كنبيّ، وبنفس القدر شخصيّة أسرته، التي أصبحت هي أيضًا نبويّة، كما لو كان هذا بفعل المصاقَبة، كان قد تمّ بناؤهما، من خلال روايات وقصص مختلفة وغالبًا متناقضة فيما بينها، على منوال هذا النّوع من التصوّر. ولهذا السّبب فإنّه لا ينبغي البحث عن معنى هذه القصص في التّاريخ الحقيقي للنّبيّ وأهله، أو على الأقل ليس فيها لوحدها فقط عن معزل عن أشياء أخرى. بل ينبغي البحث عنه بنفس القدر بين ثنايا تاريخ أولئك الذين كانوا قد قصّوا على أنفسهم هذه الرّوايات خالقين منها أسطورتها.

لن يكون في وسعنا هنا الإشارة إلى كلّ الأساطير التي تظافرت على خلق شخصيّة محمّد كنبيّ. فهذه المهمّة يستحيل علينا إنجازها طالما أنّ المسار لم ينته بعد. فطالما استمرّت العقيدة حيّة تنبض ظلّت الشّخوص المرجعيّة مرصودة دائمًا لإعادة التّشكُّل. فكلّ عصر من العصور سيشحنها بدلالات جديدة، حتّى وإن كان ذلك من خلال تقليد مُتَّبَع وسرديّات تبدو متكرِّرة لا غير.

IV

معارك وشعائر

٩

ألفاظ السّيادة القبَليّة

سنقوم بالخروج مؤقّتًا من الإطار القرآني البحت، دون الاستغناء رغم هذا عن الرّجوع إليه كلّما دعتنا الحاجة إلى ذلك، لكي يتسنّى لنا إلقاء بعض التّساؤلات السّياقيّة انطلاقًا من مصادر نصّية من عصور متنوّعة: سواء كانت قصائد شعريّة قديمة أم نصوصًا أدبيّة ولغويّة من العصر الإسلامي الكلاسيكي. قبل تقديم وتحليل بعض حلقات فترة محمّد المدنيّة، سيتعلّق الأمر بفحص اصطلاح السّلطة الرّمزيّة وتشكيلتها من خلال الأسماء التي تدلّ عليها. فبعد إخفاقه في مكّة الذي انتهى بإخراجه منها، سيشرع محمّد بالفعل في الدخول إلى عالم السّياسة. سيصبح نبيًّا «مُسلَّحًا»، بمعنى أنّه سيبادر إلى العمل وسينخرط في سياسة القبائل. وأسلحته في ذلك ستكون بطبيعة الحال هي أسلحة عصره والمحيط الذي كان يعيش داخله. لا يمكن لنا هنا الحديث عن إقامة أيّ حكم أوتوقراطي بأيّ شكل من الأشكال أو حتّى عن تشكيل «دولة إسلاميّة» التي يعتقد البعض في يومنا هذا أنّ بمقدورهم الإحالة إليها من خلال تصوّر أسطوري لماضٍ أعيد بناؤه. في الحقيقة، بعض آيات القرآن يمكنها أن تُوهِم بذلك عندما تُقرَأ بقراءة لا تهتمّ البتّة بمعرفة عادات وسياقات المجتمع الأصليّ. ولهذا فإنّ «شريعة القرآن»، في مجتمع ذي طبيعة قبَليّة، ما كان بإمكانها أن تسود فيه بالمعنى الذي يمكن أن نتصوّره اليوم، وحتّى وإن كان لدينا نصّ يبدو أنّه يؤكّد ذلك. من ناحية أخرى، يبدو من الواضح أنّ القرآن يُثْبت أنّ شخصيّة محمّد النبويّة كانت أبعد ما تكون عن الحصول على إجماع حولها كمرجعيّة أو بروزها كمثل يُحتَذى على غرار ما ستكون عليه الحال لاحقًا، وذلك على الأقلّ داخل الخطاب الدّغمائي والإيديولوجيات المذهبيّة. فإذا حكمنا من خلال دعوات

القرآن المتوسّلة والمتكرِّرة والتّهديدات التي تتخلّل خطابه على الدّوام فإنّ الانصياع لأحكام النّص القرآني في حدّ ذاته يبدو أنّه كان محلّ شكّ كبير. فبعض التوصيّات تبدو من العنف بمكان، الشيء الذي يجعل بدون شكّ من الصّعب عليها أن تحدث الأثر المنشود لدى أولئك الذين كانت تتوجّه إليهم، فيقبلون بها ويتّبعونها. هنا، يبدو أنّ ثقل العوامل والقيود الاجتماعيّة، التي تُدرِج السّلوكيات الجمعيّة في ديمومة لا يقدر أن يزحزحها أيّ حدث عارض حتّى وإن كان وحيًا سماويًّا منزّلًا، كانت قد فعلت فعلها.

من الواجب على المؤرِّخ إذن، قبل أن يُدلي برأيه في هذا الصّنف من المواضيع، أن يحرص دائمًا علىّ طرح تساؤلات بخصوص الآثار التي يُحدِثها معنى نصٍّ لم يكن بعد إلّا خطابًا، وأكثر من هذا أن يتساءل عن العلاقات بين المعتَقَد والواقع المعاش داخل مجتمع قبَليّ من طبيعة مجتمع غرب الجزيرة العربيّة الذي شهد ظهور الإسلام. وتجدر الإشارة بصفة خاصّة إلى أنّ هذا المجتمع لم يكن يعرف بعد أيّ سلطة قسريّة خارجة عن عالمه الذّهنيّ كانت قد أجبرته على تبنّي سلوكيّات قانونيّة أو معياريّة أخرى غير سلوكيّاته الخاصّة به. ولذلك ينبغي العمل، داخل القرآن المدني، على الكشف عمّا هو امتداد قَبَليّ والذي هو بالتّأكيد الجزء المهيْمِن فيه، وعمّا هو خطاب جداليّ كان يستجيب بين الفينة والأخرى لما تقتضيه حالات تنازع وصراع. من المؤكّد أنّ اللّعنات التي كان يطلقها القرآن، في هذه الحالة الثّانية، لا يجب بطبيعة الحال أخذها في معناه الحرفيّ. سنكتفي هنا ببعض هذه الملاحظات دون أن نتجرّأ الآن على توفير برهنة مُمَنهَجة لها، إذ ينبغي أن تكون هذه المهمّة موضوع دراسات لاحقة. من المفيد إلى حدّ السّاعة أن نكتفي بمجرّد الإشارة إلى الحالة المعقّدة والخصوصيّة للوضعيّة الأوليّة وفي نفس الوقت الأفكار التّاريخيّة الخاطئة التي أسّست لتملّك هذه الوضعيّة من طرف المجتمعات الإسلاميّة اللّاحقة عبر قراءة نصّ قرآنيّ أصبح النّص الرّسمي الشّائع بين النّاس.

سنتّبع هنا طريقة عشوائيّة نسبيًّا وذلك انطلاقًا من نصوص قديمة تبدو لنا ذات أهميّة في هذا الصدد. غير أنّنا لن نركّز على ما هو «حَدَثيّ»، أو على الاقلّ على ما

يُعرَف بهذه الصّفة. وهذه النّقطة بالذّات كانت قد سبق أن دُرِست مرّات عديدة من طرف المتخصِّصين في «سيرة محمّد» بنجاحات متفاوتة[٤١٥]. وحتّى نحاول تغيير زاوية تسليط الضوء، فإنّنا لن نبذل قصارى جهدنا في تعقُّب الحدث الذي «يُفترَض أنّه تمّ»، بقدر ما سنجدّ في تعقّب الملحوظة التي تصف الجوّ العام من خلال نصوص شتّى تكون قد استطاعت أن تحتفظ لنا، بصورة غير متوقَّعة غالبًا، بقرائن وأدلّة لها أهمّيتها. معظم هذه الأسئلة كانت قد فُتِحت، طوال القرن التّاسع عشر، داخل حلقات نوابغ الاستشراق. يجب أن يُعاد اليوم تناولها من جديد لكي تقع بلورتها بصورة أفضل بالتّلازم مع المتطلّبات المنهجيّة في مجال الاختصاصات الحاليّة للعلوم الإنسانيّة. أضف إلى ذلك، تتفاعل باستمرار في كلّ هذا مجموعة من عناصر تصوّرات واعتقادات جمعيّة راسخة بعمق في اللّغة. والخطاب القرآني يعبّ بشكل واسع من هذا المعين كما لو أنّه يريد بذلك إعادة إحياء دلالاته وقيمِه حتّى يتسنّى له الاندماج بشكل أفضل في مجتمع نشأ فيه قبل أن يهاجر إلى فضاءات أخرى.

أعظم اسم من أسماء القوّة هو اسم «ربّ». سيكون من المفيد جدًّا البحث عن كلّ التّداعيات وكلّ الخلفيّات الممكنة للشّخصية التي يبنيها. نحن نعرف أنّ «الرّب»، في القرآن، يتمتّع بمنزلة «السّيد القَبَلي الخارق للطّبيعة»[٤١٦]. غير أنّه ليس

---

(٤١٥) انظر أعلاه، الهامش ٣٣٩ والهامش ٣٤٩، رأينا حول الموضوع.

(٤١٦) لقد سبق أن رأينا أنّ هذا اللّقب، خارج القرآن، كان يمكن تأنيثه؛ فقد كانت الرّبّة، جمع ربّات، تلعب نفس الدّور؛ بعض القبائل كانت تضع نفسها تحت حماية «ربّ»، وأخرى كانت تلجأ لحماية «ربّة»؛ وقد تكون قريش، كقبيلة، وفي أغلب الظنّ، قبل أن تدخل مكّة، خلال القرن الخامس الميلادي، قد كانت تفضّل، من بين الآلهة الأخرى، عبادة «العُزّى»؛ وقد تكون شعائرهم قد أصبحت «تراكميّة» فقط بعد استيطانهم مكّة من خلال استعادتهم، في أغلب الظنّ، لواءات كانت تُقدَّم في الماضي لكائنات ما فوق طبيعيّة في الحرم المكّي نفسه وذلك بالخصوص في علاقة مع وضعيّة مكّة كنقطة ماء وكمحطّة مرور القوافل التجاريّة؛ وقد تكون هذه الولاءات قد شملت منذ ذلك الوقت أيضًا ربًّا أو أرْبابًا (وبالخصوص «أرباب» الآبار المكيّة التي لا تقدّر بثمن؛ وذكوريّة الأرباب هذه تكون قد جاءت من التصوّر الذكوري للماء، كمادّة مُخْصِبة، سواء تعلّق الأمر بماء المطر، أو بالمنيّ؛ في حين أنّ نجوم الجفاف مثل الشّمس، والشِّعرى، النّجم السّاقط في فصل الصّيف الحارق، كانت دائمًا مؤنّثة، انظر أعلاه، الهامشيْن ٤٠ و٣٠٦ حول

بإمكاننا أن نعي جيّدا مّا هي المكانة وما هي النّظرة التي يكون النّاس في ذلك الوقت قد ألقوها عليه إذا كنّا لا نعلم أنّ هذا الاستعمال المقدّس لهذا الاسم يقترن باستعمال قَبَليّ محض. وأيضًا مهمّةٌ هي شخصيّة «مَلِك» التي تتمحور بدورها حول طبيعة مزدوَجة، خارقة للطّبيعة وفي نفس الوقت بشريّة، بالرّغم من أنّ هناك أفضليّة للحالة الثّانية من حيث أنّها تشير أكثر إلى محتوى كفاءة وقوّة فعل منها إلى الدّلالة على مكانة تُعتَبر كمرجعيّة قصوى وكملجأ أخير. إنّ ترجمة «ملك» باللّفظة الفرنسيّة «roi» تحيل إلى سياقات أخرى. فهي تُدخِل على المعنى آثارًا قد ترقى إلى مستوى الاستقراء. ينبغي محاولة الرّجوع إلى المعنى المحلّي لهذه الشّخصيّة. إذ من الواضح، مع ذلك، أنّ الأمر يتعلّق، في حالة «الرّب»، بلقب رمزي يسعى إلى تجاوز، من حيث التصوّر، مجرّد شخصيّة «سيّد القبيلة»، أو «شيخ المُخَيَّم» وهو اسمه الآخر. وبالفعل، إنّ زعيم جماعة أو رئيس قبيلة، مهما علا شأنه، فهو يظلّ مجرّد رجُل كسائر أقرانه من الرّجال. يمكن أن تُصبح له شخصيّة بطوليّة، كما يمكن أن يُظهر من الحكمة ما يجعله مضرب الأمثال. ولكن، لا يمكن أن يكون في وسعه، بأيّ حال من الأحوال، الحصول على نفوذ تراتبي ناهيك عن تقديسٍ لشخصيّته.

اللّفظة النّقيض بامتياز لكلّ هذه الصّفات التي تدلّ على السّلطة بصورة إيجابيّة هي لفظة «عَبْد». ففي كلّ مرّة ترد فيها هذه اللّفظة في معنى عقَدي وتنطوي على علاقة مع ما هو إلهيّ، إلّا وسعت التّرجمات إلى تلطيفها واضعة مقابلها الكلمة الفرنسيّة «serviteur» أي «الخادِم». بيد أنّه ليس في مقدورنا أن ننسى أنّ اللّفظة، في عالم القبائل، تشير قبل كلّ شيء إلى ما يقابلها بالفرنسيّة «esclave» (بمعنى الرّقيق)، أي العبد المُلْحَق بخيمة سيّده(٤١٧). بكلّ تأكيد، ليس من العبث أن يكون

تصوّر دور النّجوم) وبعض «الرّبّات» المحليّة من بينها ربّات القبائل القريبة والتي كانت باتّصال منتظِم مع مكّة وربّما كانت تأتيها للحجّ؛ بخصوص كلّ هذه النّقاط، انظر أعلاه، الهوامش ١٥، ٣١، ٣٣، ٣٥، ٤١، ٤٥، ٤٩، ٢٧١، ٢٨٨، ٣٢٧، ٣٢٨.

(٤١٧) لفظة «عبد» في صيغة المفرد تُطلق على «عبد» الخيمة وأيضًا على «عبد» الرّبّ؛ إلّا أن فارقًا في المعنى يدخل على صيغة الجمع: فالجمع «عِباد» تشير حصريًّا إلى عباد اللّه، الرّبّ كما نقول «ربّ العباد»، والجمع «عَبيد» يدلّ على عبيد الخيمة القبَليّة؛ والعبد الذي يُلحَق بالخيْمة، بالرّغم

المؤمِن قد أُشير إليه على هذا النّحو ولم يكن هذا التّقليد خارجًا عن العلاقة بالمجتمع الفعليّ. فبعض الأسماء المكيّة التي اعتُبِرت أنّها سابقة لفترة القرآن[٤١٨] يقع نحتها مع لفظة «عبد» يستهلّ بها الاسم، مثل «عبد العُزّى»، «l'Esclave de la Très-Puissante». هذا النّوع من التّسمية يبدو أنّه استُعمِل للدّلالة على العلاقة غير المتكافئة بين رجل القبيلة وبين القوّة السّماوية الواقية التي كان وضع نفسه تحت حمايتها[٤١٩]. فإذا صدّقنا المعطيات التي يفيدنا بها المأثور الإسلامي بخصوص هذا الموضوع فإنّ هذه الأسماء تكون قد فُرِضت على قريش عندما كانت قد استقرّت في مكّة قادمة من السّهب الصحراويّ ومن محيط البدو الرّحل. وفعلًا، يمكن أن نشكّ في أنّ هذا النّوع من الأسماء كان متداولًا في تلك المناطق التي قدمت منها قريش. لقد كانت ظروف الحياة فيها قد اعتُبِرت ظروفًا تتّسم بمساواة مفرطة، أو ربّما أن سياق الكلام هنا، كما سنرى ذلك خلال تحليلات النّص التي ستأتي لاحقًا، كان المقصود منه إمّا المدح أو ما يظهر منه أنّه كذلك، جاء على لسان شاعر أو مُتَملِّق لَبِق. والشّعراء والمتملّقون كانوا بالفعل لا يتورّعون في استجداء كرم وجود شيخ

من أنّه مندمِج داخل الأسرة ويتمتّع بوضعيّة غير مُهينَة على المستوى المادّي، كان يمثّل كائنًا بلا اسم ودون مكانة اجتماعيّة داخل الجماعة؛ وعندما كان يتمّ عتقه ويرتقي إلى مكانة «مولى» فإنّه كان يواصل انتماءه إلى عشيرة سيّده السّابق الذي يحمل اسمه مشفوعًا بعبارة «مَولى بني فلان...»؛ ومع ذلك، فإنّه لا أمل له على الإطلاق لكي يتقلّد مسؤوليّة مّا داخل القبيلة؛ ولكنّه غالبًا ما كان يحظى بثقة سيّده والذي يظلّ يكنّ له مقابل ذلك الوفاء التّام.

(٤١٨) انظر أعلاه، الهامش ٣٧.

(٤١٩) هذا التّحالف كان من نوع «الولاء»؛ والملاحظات التي سبق أن وقع تقديمها بخصوص هذه اللّفظة تدلّ بوضوح شديد على فكرة الانتماء إلى نفس المعسْكَر؛ وهذا المصطلح يُقال أيضًا بخصوص العلاقات بين رجال القبيلة؛ فلفظة «وَليّ» تُشير إلى القريب بالدّم كابن العمّ وشبهه، أو الحليف الذي يُقبَل داخل الفضاء الخاصّ بالمعسكَر القبَليّ بصفة «قَريب»؛ وهذا هو المقصود من القول إنّ المؤمنين يوجدون في معسكَر ربّهم؛ وهذا المعسكر يمكن أن يُنظر إليه على أنّه يقتصر على أرض قبيلة مّا؛ وقد احتفظ القرآن كلّية بهذا المصطلح ليطلِقه على اللّه؛ ولهذا يمكننا الاشتباه أنّ هذا الأخير كان قد اعتُبر قبل كلّ شيء كسيّد (ربّ) قبيلة معيَّنة، قبل أن يُصبِح «ربّ القبائل» (وشعوب الماضي البيْبلي كانوا هم أيضًا مُمَثَّلين على نحو قبَليّ)؛ ويبدو أنّ القرآن لم يتجاوز هذا الأفق وبقي دونه؛ ومع ذلك سيتوسّع هذا المفهوم جدًّا ابتداء من فترة الفتوحات الكبرى التي تمّت في عصر خلافة المدينة خلال العشر سنوات الأولى التي تلت وفاة محمّد عام ٦٣٢ م.

قبيلة باستعمال أسلوب المبالغة بصورة مجحفة أحيانًا. في المقابل، نرى أنّ هذا النّوع من التّسمية سيتطوّر لاحقًا بشكل ملحوظ في السّياق الإسلامي. سنجد لفظة «عبد»، كاستهلال لاسم عِلم، مقترنة بعدد لا يستهان به من بين أسماء اللّه الحسنى التّسعة والتّسعين، وحتّى على سبيل التّفضيل، بالاسم المائة أي اسم اللّه نفسه. فالاسم «عبد اللّه» سنراه يُوظَّف غالبًا كاسم لكلّ مَن سيُسلِم إذ سيقع فرض هذا الاسم على كلّ داخل جديد في الإسلام قبل أن يُستَلَب منه اسمه القديم في نفس الوقت الذي يدخل في حلف قَبَليّ من خلال نظام الولاء[٤٢٠]. كما أنّه ليس محض صدفة أنّ «عبد اللّه» هو بالتّحديد ما أقرّه المأثور الإسلامي على أنّه الاسم الذي يكون قد حمله والد محمّد الذي لعب دورًا باهتًا وعابرًا جدًّا. فمن المفترض أن يكون قد وافاه أجله قبل أن يولد ابنه، الشيء الذي سيجعل بالفعل من نبيّ الإسلام القادم «يتيمًا» كما يُخبر عن ذلك القرآن[٤٢١].

ألقاب «السّيادة والرّبوبيّة» حسب الجاحظ

(توفّي سنة ٢٥٥ هـ/ ٨٦٨ م)[٤٢٢]

يصف النّص الذي ستتمّ مناقشته، من خلال استشهادات متتالية، ما يُفترَض أنّه

(٤٢٠) انظر أعلاه، الهامشيْن ٣٥ و٩٨؛ قبل أن تشتدّ موجة التحوّل إلى الإسلام التي أنهت معها النّظام القديم للاندماج القبَليّ عبر الإلحاق الفردي بالعشيرة والانتساب بنسبها، لم يكن اعتناق الدّين الجديد كافيًا على الإطلاق، ولهذا كان كلّ مَن يدخل في الإسلام يتمّ إلحاقه بنسب قبيلة مّا حتّى يُصبح له وجود اجتماعيّ؛ فكان يحصل بذلك على منزلة «مَوْلى» الرّمزيّة وكأنّما هو بمثابة عبْد أعتَقه سيّده من قيود العبوديّة؛ ويبدو أنّ هذه المنزِلة استمرّت موجودة إلى نهاية الفترة الأمويّة في ظروف يجب بذل كلّ الجهد لتحديدها؛ وهذه الصّفة لم تعد تُطلَق بعد ذلك على مَن أسْلموا، ولكن من جديد على العبيد الذين حرّرهم أسيادهم؛ ونحن بعرف بالخصوص منهم عبيد الخلفاء الذين كانوا يشغلون مناصب هامّة في الدّولة إلى جانب سيّدهم، أي الخليفة وليّ نعمتهم الذي كان سبب صعودهم الاجتماعي.

(٤٢١) الآية الأكثر دقّة هي الآية ٦ من سورة الضّحى؛ انظر أيضًا أعلاه، الهامش ٤٠٠.

(٤٢٢) الجاحظ، هو أديب موسوعيّ خصب الإنتاج عاصر النّصف الثّاني من القرن الأوّل العبّاسي؛ فيما يتعلّق بهذا الأديب العربيّ في العصر الكلاسيكي وأعماله نُحيل بالأخصّ إلى مجمل الأعمال التي أنجزها شارل بلّا Charles Pellat؛ وله ترجمة للجاحظ في دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الثّانية (بالفرنسيّة)؛ المقطع الذي سنتناوله كان قد أشار إليه هنري لامّنس في كتابه *L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Beyrouth, 1928، في الصّفحة ١٥١، هامش ٤؛ والنصّ

كان يمثّل ما دخل على التّسميات من تطوّر بين العصر الجاهلي[٤٢٣] وعصر لاحق غير محدَّد نفهم مع ذلك أنّه فترة من فترات الإسلام. يقول النّص ببساطة أنّ النّاس[٤٢٤] (يجب أن نفهم بالتّأكيد أنّ المقصود هنا هم المسلمون)، تركوا ممّا كان

مقتبس من الجزء الأوّل من كتاب الحيوان، ص ٣٢٧-٣٣٠ (عنوان المقطع: «ما تركَ النّاس من ألفاظ الجاهليّة»)؛ هذه الموسوعة القروسطيّة المتعلّقة بالحيوانات تقدّم حيوانات حقيقيّة وفي نفس الوقت حيوانات أسطوريّة وكائنات خارقة للطّبيعة مثل الجنّ وأجناس مختلفة كانت في مخيّلات النّاس آنذاك؛ ونصوص هذه الموسوعة تنتظم في ملحوظات قصيرة يعمد خلالها المؤلّف إلى تقديم تعاليق أو استطرادات تكون في بعض الأحيان لا علاقة لها بالحيوانات (وهو شأن المقطع الذي سنتحدّث عنه)، ولكنّها غالبًا ما تكون محتوية على فائدة كبيرة.

(٤٢٣) «الجاهلية»، اسم مؤنّث مشتقّ من الجذر «ج/ هـ/ ل» الذي يفيد اليوم انعدام المعرفة، نقيض العِلم، والشّخص الغبيّ، الأمّيّ، الذي لا يفقه شيئًا؛ كان هذا المفهوم، في اللّغة القبليّة التي هي لغة القرآن آنذاك، يشير إلى غياب العلامات الدالّة على الطّريق وغيره؛ والمَجْهَل (اسم مكان من نفس الجذر) كان يدلّ على الأرض التي لا يُهتَدى فيها ومَن يقصدها يعرِّض نفسه للهلاك؛ يجب أن نضع في أذهاننا هذا المعنى القديم لكي نفهم جيّدًا استعمالات القرآن لهذه اللّفظة؛ وهي ترد بمعنى مجازي في أربع آيات مدنيّة (سورة آل عمران، ١٥٤؛ المائدة، ٥٠؛ الأحزاب، ٣٣؛ الفتح، ٢٦)؛ واللّفظة جداليّة بوضوح تامّ؛ فهي تُطلَق على أهل مكّة الذين لم يُسلِموا بعد وتمادوا في تعلّقهم بممارسات وعقائد يعتبر القرآن أنّها ستقودهم إلى التّهلكة؛ بداية من فترة يَصْعب تحديدها، وأغلب الظّن أنّها مبكّرة جدًّا، ستدلّ هذه اللّفظة على القطيعة الأسطوريّة بين الإسلام وما قبل الإسلام التي ستبدو مع مرور الزّمن على أنّها كانت قطيعة جذريّة ونهائيّة؛ وهذا التّعريف كان على أيّة حال موجودًا منذ القرن التّاسع الميلادي؛ وكتاب الحيوان يقدّم لنا شهادة لا شكّ فيها عن ذلك؛ وانطلاقًا من وجهة النّظر الإسلاميّة هذه، المشحونة إيديولوجيًّا، سيقع فهم لفظة «جاهليّة» على أنّها تشير إلى «عصر الضّلال» وعدم العلم باللّه وشرائع الدّين، وذهب البعض إلى حدّ القول إنّها تعني «التّجبُّر»، و«البربريّة»؛ يكون من المفيد جدًّا أن نُعيد النّظر في هذا الفهم وفي التّرجمات التي انجرّت عن ذلك لأنّها تنتج عنها بكلّ وضوح آثار محو واستقراء للمعنى الأصلي.

(٤٢٤) لفظة «ناس» هي بالخصوص التي سمحت لدارسين معاصرين التّصريح بأنّ القرآن كان منذ البداية كتابًا كونيًّا قد توجّه إلى «كلّ البشر» (مثال عن الاستعمال القرآني المتكرِّر نجده تحديدًا في سورة النّاس)؛ في السّياق القديم، نرى هنا وجود معنى مضاد ثقافي ودلالي حقيقي؛ ففي السّياق القبَلي كانت اللّفظة تُطلَق فقط على الرّجال الذين ينتمون لنفس الجماعة؛ وهم بالتّحديد المتنفّذون من الرّجال والذين كان لهم حقّ التّعبير عن الرّأي من بين أندادهم؛ وبناء على هذا، لا نرى أيّ مبرِّر لافتراض أنّ القرآن استطاع أن يُخطِئ هذا المعنى المحلّي الرّاسخ ويتوجّه من خلاله إلى «الإنسانيّة جمعاء» التي كانت بوضوح خارج مجال نظر رجال تلك الفترة، حتّى وإن كانوا قد اعتنقوا الإسلام؛ وثورة ذهنيّة من هذا القبيل تبدو من النّاحية الأنثروبولوجيّة مُستبعَدة تمامًا؛ فهي تفترض لكي تحدث أكثر من مجرّد التحوّل إلى معتَقد جديد.

مُستَعمَلًا في الجاهليّة من تسميات أمورًا كثيرة. غير أنّ هذه القطيعة الكرونولوجيّة تبدو من الوهلة الأولى أنّها أسطوريّة. فكأنّما كان هناك إحساس بأنّه من الضّروري حماية الحاضر «المُسلِم» من ماضٍ لم يكن كذلك. وبناء على ذلك يكون الحاضر قد أصبح غير مرتبط بتاريخ حقيقي، بل يصبح من الآن فصاعدًا مرتبطًا بفترة تأسيسيّة كانت تجد في داخلها وتجلِب إليها كلّ المرجعيّات الممكنة. إلّا أنّ هذا الحاجز الذي وُضِع في الجزء المتعلّق بالدّيباجة يمكن أيضًا أنّه كان له أثر معاكس. ويمكن كذلك أنّه وُظّف بغية السّماح بالكلام بحريّة عن الماضي دون أن يمسّ في شيء من شرعيّة الحاضر. يبدو أنّ هذا هو الحال هنا. إنّ التّذكير بأنّ ألفاظًا مّا يُفترَض أنّها خرجت من مجال التّداول يسمح في الواقع بإثارتها والحديث عنها. ففي نهاية المطاف نلاحظ أنّ المحور الأساسي لنصّ الجاحظ هو في الحقيقة يدور حولها. قد نستغرب أن يكون هذا النّوع من المسائل قدّ ظلّ محلّ حديث حتّى في خلال النّصف الأوّل من القرن التّاسع الميلادي. على العكس ممّا يوحي به المؤلّف ضمنًا بإمكاننا أن نتساءل ما إذا لم تكن الاستعمالات القديمة التي يُذكّر بها قد ظلّت فعلًا مستمرة على قيد الحياة حتّى ولو دخل عليها تغيير جزئي في معناها، أو سُخّرت للدّلالة على أشياء أخرى أو مُسِخت.

«وقد تركَ العبْد (يقول صاحب كتاب الحيوان) أن يقول لسيّده ربّي، كما يُقال ربُّ الدّار، وربُّ البيت». (نفس المصدر، ص ٣٢٨).

هذا التّوضيح يفرض نفسه من جهة أنّ صفة «السّيادة»، في مجتمع القبائل القديم، التي يتضمّن ولاء، ووفاء وتقاسمًا لنفس الفضاء المشترك، كانت تنطبق على رئيس المجموعة البشرّية كما تنطبق كذلك على حاميها السّماوي، «الرّب»، أو «الرّبّة»؛ إنّ النّص الذي يعود إلى الفترة الإسلاميّة يحرص بطبيعة الحال على ألّا يُثير مباشرة هذه الخاصّية السّماويّة التي كانت تماثل/ من خلال تسميات مشتركة، بين عالم البشر وعالم ما فوق الطّبيعة. ونحن من ناحية أخرى نشكّ في كون هذا التصوّر للقطيعة بين العالَمين كان قد تمّ مع مجيء الإسلام.

«وتركوا ذلك في الإسلام»، يقول النّص أعلاه بقليل، بخصوص صيغة أخرى يُفتَرض أنّها هي أيضًا خرجت من الاستعمال الإسلامي ألا وهي تحيّة الملوك بصيغة: «أَبَيْت اللَّعْن».

ومن جانبنا فإنّنا نفترض أنّ التصوُّر لقطيعة جذريّة بين عالم البشر وعالم المقدَّس يرتبط أكثر باختلاف وتجدُّد البُنى السّياسيّة والاجتماعيّة، أي تلك البُنى التي طرأت في الأمصار الجديدة والأجنبيّة عن الجزيرة العربيّة والتي استطاع الإسلام أن يترسّخ فيها شيئًا فشيئًا طوال القرن الذي أعقب الفتوحات الكُبرى للرُّبع الثّاني من القرن السّابع الميلادي. ففيما يتعلّق بمجتمع الخلافة العبّاسية المتأخِّر أكثر والذي بقي فيه «الأسياد» باستمرار من الرّجال الذين كان أجدادهم منحدرين من العالم القَبَليّ، فقد اكتسب منذ ذلك الحين وبصورة لا رجعة فيها كلّ المقوّمات وكلّ التّقسيمات التّراتبيّة التي كانت تعرفها الإمبراطوريّات.

يُضيف المؤلّف، في أعقاب المقطع الأوّل المذكور أعلاه: «وكذلك حاشية السيِّد والمِلِك تركوا أن يقولوا ربَّنا».

مصطلحات هذا المقطع لها وقع غريب. إذ إنّ استعمال لفظة «حاشية» يمكن بالتّأكيد تصوُّره، بما في ذلك المحيط العربي التّقليدي، على أنّه يتعلّق بالمَلِك. ونحن نعرف، على سبيل المثال، أنّ العائلات الحاكمة، من أصل قَبَليّ، على تخوم الأسوار البيزنطيّة أو السّاسانيّة كان لها «بلاط»[٤٢٥]. أو على الأقل ما كان يعطي

(٤٢٥) في بداية القرن السّابع الميلادي، كان الغساسنة (الذين اعتنقوا المسيحيّة المونوفيزيّة) يحملون لقب «مَلِك»؛ وأغلب الظنّ أن أسيادهم البيزنطيّين هم الذين منحوهم هذا اللّقب؛ شرقًا، في بادية جنوب الفرات نجد المناذرة اللّخميّين، من أصول قَبَليّة غير محدّدة بدقّة، والموالين للفرس السّاسانيّين، يحملون أيضًا لقب «مِلِك»؛ وحسب نقش النَّمارة (حجر النّمارة، أو نقش امرئ القيس) الذي يشهد على وجودهم في ذلك المكان في بداية القرن الرّابع الميلادي، يبدو أنّ واحدًا من قادتهم، بعد أن هاجر إلى الأراضي الرّومانيّة في الشّرق الأدنى، كان قد أعلن نفسه «مَلِك العرب كلّها»؛ وعلى غرار ما قام به الرّومان والبيزنطيّون من بعدهم، فقد نصّب السّاسانيّون حرّاسًا على حدود إمبراطوريّتهم الشّاسعة؛ وكانوا يحملون لقب «مَرْزَبان» وتعني بالفارسيّة «بَان» بمعنى حارِس، و «مَرْز» بمعنى حدود، وهذه الكلمة ستتحوّل إلى العربيّة في

الانطباع بذلك والذي كان على الأرجح يمثّل منزلة وسطى بين بلاط ملكيّ حقيقيّ وبين مجلِس قبيلة. فإذا كانت آداب اللّياقة مفقودة فيه على الأغلب، يمكننا أن نتصوّر ظهور بوادر التّمايز التّراتبي وبداية احترام الرّموز الخارجيّة لسُلطَة فرديّة داخله. على أيّة حال، يبدو أنّ هذا هو النّوع من «البلاط» هو الذي تشير إليه لفظة «حاشية».

وبالرّغم من ذلك، فإذا كانت لفظة «حاشية» بإمكانها أن تنطبق على «المَلِك» الذي يبذل جهده في التّمايُز عن العالم القبَلي، فإنّنا لا نرى أنّه كان لها في يوم من الأيّام أيّ رابط مع «سيّد» (القبيلة) والذين يتردّدون بانتظام على «مجْلِسه». إذ يبدو من الواضح أنّه، في «اللّغة القبَلِيّة»، لم يُطلق أبدًا على الرّجال الذين يحيطون بالسيّد اسم «حاشية». وعليه يكون الأمر يتعلّق باستعمال لغويّ خاطئ وهو ما يُستَغرب جدًّا من طرف شخص يُعتَبر مع ذلك بمثابة أشهر كتّاب النّثر العربي في القرن التّاسع الميلادي. قد يتعلّق الموضوع إذن بتحويلٍ لمُتَخيَّل ولمصطلح بطريقة استقرائيّة من جهة أنّ الجاحظ، أديب العصر العبّاسي، يكون هكذا، وبدون أن ينتبه لذلك، قد نسب للقبائل العربيّة علاقات سلطويّة كان هو بالذّات يعيشها في عالمه ومجتمعه الرّاهن. وهذا يمكن رصده والكشف عنه انطلاقًا من مجرّد لفظة خاصيّتها أنّها بالرّغم من كونها مشترَكة إلّا أنّها تدلّ على أشياء لها معان مختلفة جدًّا.

بكلّ تأكيد، لفظة من هذا النّوع تتطلّب توضيحًا. فلفظة «حاشية» موجودة في اللّغة القبَليّة. ولكنّها تُقال للإبل وليس للبشر. فهي تشير، في الحديث عن القطيع، إلى صِغار الإبل وأقلّها نفعًا، وبعبارة أخرى، ما كان يُسمّى، في مجتمعات الرّعاة البدو، «ذيل القطيع». كما قيل إنّ اللّفظة كانت تُقال أيضًا عن رجال القبيلة. ولكن في هذه الحالة، فإنّها لم تكن تخصّ على الإطلاق الرّجال الذين يمكن أن نقول

صيغة «مَرْزُبان»؛ وقد طالبت أحيانًا بعض قبائل العربيّة الدّاخليّة بلقب «ملك» دون أن نعرف ما إذا كانت قد حصلت عليه من قبل الإمبراطوريّتيْن المتاخِمتيْن شمالًا؛ وقد كانت هذه حال قبيلة كندة التي سيطرت على منطقة واسعة من العربيّة الوسطى بين أواسط القرن الخامس الميلادي وأواسط القرن السّادس الميلادي؛ لمحاولة فهم معنى ما نُطلِق عليه «مَمْلَكة» بالنّسبة لعرب القبائل الذين كانوا يضعون على رأسهم «مَلِكاً»، يجب الاعتماد بالأخصّ على أمثلة داخليّة.

عنهم إنّهم من المرتبة الأولى، أولئك الذين كانوا تحديدًا يشاركون، بموجب مناصبهم، في المجالس التي كان يعقدها رؤساء القبائل، بل كان يُقال: «حُشْوَة النّاس: رُذالتُهم؛ وفلان من حِشْوَة بني فلان، بالكسْر، أي رُذالُهم» (لسان العرب). إذن، من خلال هذه اللّفظة التي تُستَعمل للتّحقير يكون الأمر قد تعلّق، بالعكس، بأولئك الذين كانوا يُعتَبَرون بمثابة «ذيل القّطيع»، وكانوا مرصودين للقيام بالوظائف الدّنيئة. ففي إطار القرية كان الأمر يتعلّق بالخصوص بأولئك الذين كانوا يتعاطون المِهَن الحرفيّة. وهذا التخصُّص كان عادة ما يضطلع بها عُتَقاء العبيد والموالي الذين هم في الغالب من أصول غير عربيّة. وهؤلاء الرّجال لم تكن تربطهم أبدًا بالقبيلة روابط دم. ولهذا فإنّ هذه التّسمية، في استعمالات اللّغة القبَليّة، يبدو بكلّ وضوح أنّها كانت مرصودة للازدراء والحطّ من شأن الشّخص المستَهدَف. فلم تكن بأيّ حال من الأحوال تنطبق على أفراد القبيلة العاديّين، أولئك الذين كانوا يعتبرون أنفسهم أندادًا طبيعيّين لرئيس القبيلة مهما علا شأنه. فهؤلاء الرّجال، الذين كانوا يتمتّعون بممارسة حقوقهم كاملة، كانوا يستطيعون، من جهة أخرى، وفي كلّ لحظة، شريطة أن تسمح لهم إمكانياتهم بذلك، أن يزاحموه سيادَته. فلم يكن هناك أيّ فارق حقيقي من حيث الوضعيّة بين رئيس القبيلة وفرد عاديّ من أفراد العشائر، شريطة أن يكون مرتبطًا بها برابط دم وليس بالإلحاق. الفارق الوحيد كان فقط فارق وجاهة وذِكْر.

وبالعكس، عندما يتعلّق الأمر بالملوك فإنّ الحاشية تكون فعلًا تدلّ على «رجال البلاط». وفي هذه الحالة يجدون بالفعل أنفسهم، بحكم وضعيتهم هذه، في علاقة تراتبيّة غير متساوية مع عاهلهم، حتّى ولو كان «ملِكهم» هذا هو نفسه منحدرًا من أصل قبَليّ. فمجرّد تعويض «مجلس» القبيلة بـ«بلاط» الملك يمكن أن يدلّ، بدون غموض، على طفرة حدثت بخصوص نُظُم شروط المؤانسة الاجتماعيّة وتصوّرها. إلّا أنّ الإجراء الذي تمّ ذلك من خلاله ليس بإمكانه أن يكون ارتداديًا ولا قابلًا للنّقل من محيط إلى آخر.

إنّ لقب «مَلِك» يتطلّب بدوره تدقيقًا أكثر، وذلك على الأقلّ لمحاولة تحديد علاقته مع لفظة «ربّ»، «ربّ الخيْمة». في السّياق القبَليّ يبدو أنّ لقب «مِلك» يمكن

أن يحمله سيّد عندما يتوصّل إلى ترسيخ سلطته على مجموعة بشريّة تتجاوز حدود أرضه الخاصّة به، أي أرض القبيلة التي يرتبط بها برابط الدّم، وإلى فرض سيادته على فضاء يحتوي ليس فقط على مصادر مياه ومراعٍ للمواشي، ولكن الأهمّ من ذلك أيضًا هو احتواء هذا الفضاء على حواضر وواحات أو مرافئ للقوافل. وهذه الحواضر كان يطلق عليها في الجزيرة العربيّة «قُرى»، جمع قرية، التي نجدها تتردّد بكثرة في القرآن(٤٢٦). في حالة المملكتيْن المتاخمتيْن للإمبراطوريّة الرّومانية، المناذرة شرقًا، والغساسنة غربًا، قد يتعلّق الأمر حتّى بوجود ما يمكن أن نسمّيه عاصِمة(٤٢٧). ولكن، لم تكن هذه الحالة تنطبق على الملوك العرب الآخرين الذين هم ملوك كِندة. يبدو أنّهم كانوا قد اكتفوا بالتحكُّم في أقصى ما يمكن من القرى دون الاستقرار حقيقة في أي واحدة منها. ولهذا نرى أن تكون الخاصيّة المميِّزة تمامًا لسلطة الرّب القرآني، الذي تُعزى له أقصى قوّة على الإطلاق، هي أن تُمارَس هذه السّلطة قبل كلّ شيء على الفضاءات الحضريّة (القُرى) وليس على الفضاءات البدويّة. فالقرى هي التي يرسل إليها الرّب القرآني أنبياءه؛ وهي التي يُهلكها عندما تكفر وتُفسِد في الأرض. لقد كان هنا إذن المكمن الحقيقي لتصوُّر القوّة(٤٢٨).

(٤٢٦) لفظة «قَرِيَ» يُفترَض أنّها جاءت من السّريانيّة بأصل عبري هو محلّ جدل (انظر Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 236)؛ ويكون معناها بكلّ وضوح هو «حاضرة»؛ وقد طوّرت العربيّة الحديثة معناها نحو «قَريَة»؛ وهذه اللّفظة، التي تشير في كلّ الحالات إلى تجمّع بشري مستقرّ يبدو أنّها صُمِّمت في تعارض مع ما يحيط بها، «الواحة» بالنّسبة للصّحراء مثلًا؛ وتردّدت اللّفظة ٥٦ مرّة في القرآن في صيغتَي المفرد والجمع؛ ولم ترد الكلمة حقيقة في آيات قرآنيّة قديمة إذ إنّ اللّفظة تظهر في جدل المتعلّق بجحود النبوّة (انظر أسفله، الهامش ٤٢٨).

(٤٢٧) كانت الحيرة هي عاصمة مناذرة العراق؛ واسم المكان هذا يكون من أصل سريانيّ «حيرْتا» الذي كان يشير إلى ثكنة عسكريّة؛ أمّا الغساسنة فقد كانت عاصمتهم «الجابية» الموجودة على هضبة الجولان، والتي تكون هي أيضًا قد مثّلت ثكنة عسكريّة مُطوَّرة؛ وهذه الحاضرة كانت موجودة بعد في بداية ظهور الإسلام؛ وقد زُعِم أنّ الخليفة عمر كان قد صعد من العربيّة الوسطى أثناء معركة اليرموك وعقد فيها «مؤتمرًا» لتنظيم الفتوحات؛ وقد يكون هذا الحدث أسطوريًّا؛ ولكن ما هو مؤكّد أنّ الأسرة الغسّانيّة ظلّت تعيش تحت الخيمة بصورة منتظمة؛ أمّا كندة العربيّة الوسطى، بالرّغم من سيطرتها على عدّة واحات، فلم تُعرَف لها عاصمة حقيقيّة.

(٤٢٨) الاستعمالات، سواء منها المكيّة أم المدنيّة، تظهر في القرآن في قصص الأنبياء؛ تلك القصص التي تضع على الرّكح أنبياء البِبْل، أو قصص أخرى من نفس النّمط؛ مثل قصّة هود، نبيّ قوم عاد من بلاد الأحقاف، أي «الرّمال المرتفعة»، وقصّة صالح، نبيّ قوم ثمود من شمال غرب

في الجذر العربي «م/ل/ك» نجد أنّ الفكرة الأوليّة هي فكرة «الحيازة والاستحواذ». ولكن يجب أن ندرك أنّ مفهومًا من هذا النّوع يظلّ لا معنى له طالما لم نستطع فهم ما هي طبيعة وما هو صنف الأشياء التي يمكن امتلاكها في المجال الذي نقوم بدراسته. ففي حين أنّ سيادة «الرّبّ» كانت تفترض ترسُّخًا قويًّا في أرض معيَّنة، فإنّ التصوُّر لملوكيّة «مَلِكٍ» مّا تكون قد تمثّلت في الجمع بين حُرمَة الأرض الخاصّة به وحُرمة فضاء يتجاوز حدود هذه الأرض. فالرّبّ كان يُنظَر إليه على أنّه السّيد على عباده بلا منازع. أمّا الملِك فقد يكون قد اعتُبِر أنّه سيّد الآخَرين. كلّ سيّد خَيْمة كان بإمكانه أن يكون ربًّا، من جهة أنّه كان الحاكِم على خيمته. وبالمقابل، لم يكن في متناول الجميع الارتقاء إلى مرتبة الملِك. استُعمِلت لفظة «ملِك» في القرآن للإشارة إلى سلطة بشريّة. وعليه فهو دائمًا يرد بصورة سلبيّة[٤٢٩]. كما أنّها تشير، ولو كان ذلك بشكل أقلّ تواترًا، إلى اللّه[٤٣٠]. وبالرّغم من أنّ الصّيَغ الملكيّة كانت قد اقتُرِضت من النّصوص البيبليّة، كما تقترحه صيغ قرآنيّة متأخّرة مثل «المَلِك القُدّوس»، فإنّه بإمكاننا أنْ نعتقد بأنّ تصوّر سلطة «المَلِك الإلهي» تمّ قبل كلّ شيء انطلاقًا من المعنى المحلّي للكلمة.

العربيّة؛ وكلّ هؤلاء الأنبياء كذَّبهم قومهم، كما كذّبت قريش نبيّها محمّدًا؛ وهذا التّكذيب يقود القرية بأسرها إلى الهلاك؛ وسيناريوهات الإهلاك هذا تكون متغيّرة؛ كتهديم البيوت من أسسها (سورة النّحل، ٢٦)، أو إرسال ريح عذاب يخالها النّاس تحمل سحبًا من الغيث النّافع (سورة الأحقاف، ٢٤)، أو إنزال «رِجْز» من السّماء، أي الحجارة الملتَهِبة (في السّور: العنكبوت، ٣٤؛ الفرقان، ٤٠؛ الأنفال، ٣٢؛ ولفظة «مَطَر» هي التي تشير بانتظام إلى «المطر الضّار»، في حين أنّ لفظة «غيْث» تشير إلى «المطر النّافع» كما جاء ذلك سورة الشّورى، ٢٨) إلخ؛ غير أنّ القرآن يُعلن أنّ ما من قرية دُمِّرت إلّا من بعد ما جاءها «نَذير» أو «مُنْذِر» (سورة الشّعراء، ٢٠٨).

(٤٢٩) «ملِك» هو لقب من ألقاب فرعون؛ واستعمالات اللّفظ مجموعة في سورة يوسف، ٤٣، ٥٠، ٥٤، ٧٢، ٧٦؛ سورة النّمل، ٣٤: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾.

(٤٣٠) يتعلّق الأمر باستعمالات يبدو أنّ كلّها من الفترة المدنيّة وربّما تمثّل استنساخًا بيْبليًّا، كما نرى ذلك في سورة الحشر، ٢٣، وسورة الجمعة، ١ (مع لفظة «قُدّوس» وهي لفظة مُقتَرَضة)؛ والآيات الأخرى هي: سورة المؤمنون، ١١٦ وطه، ١١٤ (بالرّغم من ورود هذه العبارة في سورة مكيّة إلّا أنّها على الأرجح تعود إلى فترة متأخّرة؛ المقطع الوحيد الذي ربّما يكون قديمًا هو الذي نجده في سورة النّاس، ٢).

حتّى نفسّر على نحو أفضل كلمة «ملِك» كتسمية إلهيّة، نستطيع في الواقع التّفكير في ترجمة موسَّعة يكون من شأنها أن تستعيد المفهوم السّائد بمعنى التحكُّم في أماكن حضريّة بما أنّها كانت تشكّل عنصرًا ضروريًّا لهذا الصّنف من السّلطة. صيغة مثل «سيّد القُرى» «Maître des cités» بإمكانها أن تعبِّر عن هذه السِّمة الدلاليّة المكوِّنة. ولكنّ سلطة «الملِك» القبَليّ ما كان بإمكانها أن تتحقّق بدون قدرة على التحرّك والتنقّل بلا قيد أو شرط. إذ ما هي الجدوى من السّيطرة على مدن وقرى لا يكون بالإمكان الخروج منها. ولهذا كان ينبغي إذن على الملِك القبَليّ، إلى جانب الفضاءات الحضريّة التي كان يسيطِر عليها، أن يبسط هيمنته أيضًا على مسالك الصّحراء وطرقها. وعليه فقد كان كذلك ملِك مواطِن البدو الرحَّل. باختصار، كان ينبغي عليه أن يكون، على غرار الملوك البابليّين وبلاد ما بين النّهريْن، سيّدًا على فَضاءَيْن. إلّا أنّه في حين كان ملوك وادي النّهريْن يستمدّون جوهر سلطتهم من سيطرة أوّليّة على المدن والثّقافات حتّى يتسنّى لهم فيما بعد الهيمنة على فضاء الأسد، أي فضاء الأراضي المتوحّشة(٤٣١)، فإنّ الملِك من الصّنف القبَليّ، كان على العكس من ذلك يجيء من الصّحراء ليغزو الفضاءات الحضريّة المستقرّة. ولهذا كلّه، فإنّ حلم «الملَكيّة» البدويّة يكون إذن قد كان على العكس تمامًا من حلم الأسر المالكة في مدن وادِيَي دجلة والفرات.

الألقاب الإلهيّة في سورة النّاس «رجال القبيلة»

المقطع القرآني المُميِّز أكثر فيما يتعلّق بألقاب «الملِك الإلهي» مع الاحتفاظ بمعنى محلّي واضح، هو بدون أدنى شكّ ما جاء في الآيتيْن الأولى والثّانية من سورة النّاس؛ وما يثير الاهتمام أكثر هو أنّ السّورة، التي تبدو آياتها القصيرة شبيهة بتعاويذ سحريّة وقائيّة، تجمع معًا اسمَي السّلطة، اسم «ربّ» واسم «ملِك»، بإعطائهما معنى يبدو أنّه محلّي محض:

---

(٤٣١) حول هذا الموضوع، انظر المقال الجيّد لعالِمة السّريانيّات «Le roi et le lion»، الذي نُشِر في la Revue d'histoire des religions, n° 198, 1981, pp. 355-401، ثمّ أعيد نشره في كتاب يجمع عدّة مقالات *Le semblable et le différent, symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 1987, éd. La Découverte, pp. 167-212.

١ . قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ
٢ . مَلِكِ النَّاسِ
٣ . إِلَهِ النَّاسِ
٤ . مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ
٥ . الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ
٦ . مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

الآية ١ : «قُلْ»، يتعلّق الأمر هنا بالإعلام بصوت مرتفع ومفهوم حتّى يُسمَع، ليس فقط من العباد ولكن أيضًا من الكائنات الماورائيّة من الجنّ؛ وبقيّة الآية تشتمل على صيغ قد تكون مستعَمَلة سابقًا في سياق ما قبل إسلامي (العصر الجاهلي)، وطلب الوقاية من «ربّ النّاس»، والمقصود بالنّاس هنا هم رجال القبيلة (قبيلة محمّد).

والتصوُّر هنا يبدو هو التصوّر المتعلّق بربّ خاص بجماعة معيّنة؛ وهذا يمكن أن يتطابق مع التصوّر الأوّل للرّبّ المكّي، الرّبّ المحلّي الذي لم يأخذ بعد الطبيعة البيبليّة، والذي نجده في بعض السّور القديمة مثل سورة قريش.

الآيتان ٢ و٣: «[الذي هو] ملِك النّاس، أي أولئك الذين هم من قريتي؛ أو «سيّد ناس القرى والحواضر؟»، وهو «المُعيذ»، بمعنى «إله»؛ نأخذ هنا اللّفظة في معناها المحلّي الذي يُفيد طلب الحماية انطلاقًا من الجذر العربي «أ/ل/ل» الذي يدلّ على القرابة، «وقيل هو من أسماء الله» (كما جاء في لسان العرب)، و«الإِلُّ» هو الحِلف والعهد والولاء، ولاء النّاس (من قبيلتي)». والوقاية تكون ضدّ الشّر الذي يسبّبه الهمس الهاجسي (أو «الماكر والخبيث»، معنى «الخَنّاس»، أي الذي يُوَسوِس ولا تراه) (٤٣٢).

---

(٤٣٢) «وسوسة»، لفظة مبنيّة كمحاكاة صوتيّة (onomatopée)، ما نُحدِّث به أنفسنا من شرّ أو من سرّ (مثلًا في سورة ق، ١٦)، أو ما يُحدِّثنا به مَن يُريد بنا شرًّا كالجنّ، أو شخص والى الجنّ، أو الشّيطان؛ لفظة «خنّاس»، التي تشير إلى حركة سريعة أو إلى حضور عابر وهو ما يتّفق كليّة مع طبيعة الجنّ صعبة الإدراك (لا يظهرون للإنسان) والسّمة غير المحسوسة لفعلهم؛ وهذه اللّفظة مقترنة بالوسوسة تقدّم بكلّ وضوح في هذه الآية فكرة التّكرار التي يمكن أن تقود إلى مسّ من الجنون؛ ونحن لا نجاري مفسِّري القرون الوسطى فيما ذهبوا إليه من تأويل لاهوتي مفاده أنّ

الآية ٤: «وهو، أي الوسواس، جاثم على قلب ابن آدم، ينفث في قلب الإنسان ويهمِس له عند الحزن وعند الفرح، فإذا ذَكرَ اللّه خَنَسَ».

الآيتان: ٥ و٦: «[الهمس الهاجسي] الذي يقوم به شياطين من الجنّ والإنس (وهؤلاء الإنس يكونون إمّا «مسكونين» بهم مسّ من الجنّ أو موالين لهم)، وكلّهم لا همّ لهم سوى فعل الشّر وينهى العباد عن طاعة اللّه».

ليس هناك أيّ موجب، بخصوص هذه السّورة القصيرة، أن نعتبر أنّنا إزاء ألقاب مُجدِّدَة. إذ إنّ لفظَتيْ «ربّ» و«ملِك» تبْدُوان متماشِيتيْن الواحدة مع الأخرى سواء فيما يتعلّق بمَن هم الأكثر قوّة وسلطانًا من البشر أو بالنّسبة للقوى الخارقة للطّبيعة التي كانت القبائل تدخل في ولائها وفي حلف معها. فلا غرابة إذن أن نعاين أنّ هناك تماثلًا بين المرتبتيْن، وأنّ هذا التّماثل يوجد في التصوّر القرآني لما هو إلهي وسماوي. بقيّة نصّ الجاحظ ستسمح لنا بالتّحديد بالعثور على شهادات تؤكّد لنا استعمال مصطلح السّلطة هذا مطبّقًا على رجال القبيلة.

لفظة «ربّ» في بيت من قصيدة لبيد (توفّي سنة ٤٠ هـ/ ٦٦٠ م)

يستشهد الجاحظ ببيت شعر للبيد بن ربيعة[٤٣٣] والذي يتحدّث عن موت سيِّدَيْ قبيلة مُهمَّيْن في المعركة وقد كانا عدوّيْن لقبيلته:

وأَهْلَكْن يومًا ربَّ كِنْدَةَ وابْنَهُ *** وربَّ معَدٍّ بين خَبْتٍ وعَرْعَرِ

إبليس يجثم على قلوب النّاس ولا يبرحها إلّا عندما يستعيذون منه باللّه؛ حينها فقط «يَخْنِس»، أي ينقبِض ويتنحّى عنها؛ صحيح أنّ الجذر في اللّغة القديمة يدلّ على «التأخُّر» و «التّنحّي» بالنّسبة لجماعة التي ننتمي إليها، الشيء الذي يُسبِّب فوضى تضرّ بالجميع؛ غير أنّ اللّفظة «خنّاس» كانت تفيد أيضًا معنى «غاب وتوارى» (لكي يعود من جديد بصورة غير متوقّعة)؛ وكان ذلك مثلًا في حال «الاختفاء» المؤقّت للكواكب؛ وهذا ما يشير إليه القرآن بصيغة الجمع «خُنَّس» في الآية ١٦ من سورة التكوير (وهي أيضًا اللّفظة التي تشير إلى «ليالي الشهر، قيل لها ذلك لأنّ القمر يَخْنِسُ فيها أي يتأخّر»، كما جاء ذلك في لسان العرب)؛ في لغة الصّيد يشير اللّفظ إلى مأوى ضبي الصّحراء، لأنّه حيوان سريع ويظهر كلمع البرق.

(٤٣٣) لبيد هو واحد من شعراء المعلّقات، يقال إنّه توفّي طاعنًا في السنّ عام ٤٠ هـ/ ٦٦٠ م، كما يروى أنّه كان ينتمي لبني عامر بن صعصعة؛ والمقطع مذكور في كتاب الحيوان، ص ٣٢٩.

(المقصود هو أنّ خيول المهاجمين أهلكت في يوم واحد من المعركة «ربّ كندة» أي «سيّد كندة» وابنَه، وبعبارة أخرى يكون المقصود أنّ القبيلة، بدون سيّدها، أصبحت مقطوعة الرّأس فصارت عاجزة تمامًا عن المقاومة؛ وكذلك كان الشّأن بالنّسبة لربّ معَدّ بين المكانيْن اللّذين هما «خبْت وعَرْعَر».

يتعلّق الأمر هنا بموضِعيْن. «الخَبْتُ» يُشير إلى الوادي العميق الممدود وفيه نبات، و«عرعر» هو أيضًا وادٍ ولكنّه يتميّز بنوع من النّبات من فصيلة الصّنوبريّات يُشبِه السَّرْو؛ وهذه النّبتة تُعتبَر عدوّة للنّخلة. وهما اسمان لعدّة أماكن غير محدّدة بوضوح؛ فقد قيل عن الأوّل إنّه سَهْل بالحَرَّة، أو موضع بين مكة والمدينة، وقيل عن الثّاني هو موضع في بلاد هذيل، أو واد قرب عرفة. إذن، يكون رئيس كندة ورئيس قبيلة معدّ قد حملا لقب «ربّ». فالجاحظ يذكُر اسم هذا الأخير قبل أن يورِد بيت الشّعر. والأمر يتعلّق بحُذَيفَة بن بدر الذي ينتمي لبني فزارة، وهم تجمُّع قبَليّ مهمّ في العربيّة الوُسطى. بالنّسبة لحُذَيْفة يكون حَملُه للقب «ربّ معدّ» ما يمكن أن نسمّيه اسمَ مجْد وعظمة. وبالفعل، فقد كان «معدّ» اسمًا لأحد الأجداد الأسطوريّين ارتبَطت به مجموعة بأسرها من القبائل التي تُسمّى القبائل الشّماليّة. فحتّى وإن كان الشّاعر ينسج من محض خياله وحتّى إن كان يبحث في الحقيقة على الإعلاء من شأن قبيلته مدّعيًا أنّها أهلكت رئيسَيْ قبيلة كانا يحملان هذا اللّقب «ربّ»، فإنّ مجرّد استعمال مثل هذه الحجّة يمكنه أن يكون كافيًا للتّدليل على أنّ هذا التّلقيب كان موجودًا للإشارة إلى رؤساء القبائل الأرفع مقامًا. في حالة كندة فقد سبق أن رأينا أنّ أهلها كانوا يدّعون لأنفسهم لقب «ملِك»، فقد كانت هذه القبيلة تُعرَف باسم «كندة الملوك»، أو لقب «سيّد الفضاءَيْن»[٤٣٤]. لقد استطاعت كندة أن تجمع، في أواسط القرن الخامس الميلادي، كونفدرالية قبَليّة شاسعة جدًّا وذلك بعد أن هزمت وأخضعت لسلطتها مجموعة كاملة من القبائل الشّماليّة كانت بالتّحديد تعتبر نفسها منتمية لمعَدّ. هذا البناء الرّائع تهاوى وتفكّك في القرن السّادس للميلاد وبالخصوص تحت ضربات بني عامر بن صعْصعة، وهي مجموعة

(٤٣٤) الأمر يتعلّق بطبيعة الحال، بخصوص هذه الصّياغة الأخيرة، بالتّأويل الذي اقترحناه لهذا اللّقب وليس للّقب الذي تكون قبيلة كندة في القرن السّادس الميلادي قد طلبته لنفسها.

كبير من القبائل كانت منازلها الأصليّة متواجدة على الهضبة النّجديّة، والتي كان ينتمي إليها لبيد.

البدويّ يُطلِق على «الملِك» اسم «ربّ الكعبة»(٤٣٥)

المقطع الذي سننقله هنا هذه المرّة هو أكثر أهميّة بالنّسبة للموضوع الذي يشغلنا من جهة أنّه يتعلّق مباشرة بالحرم المكّي. يورد الجاحظ كلامًا يكون قد قاله عَوْف بن محلَّم (توفّي نحو ٤٥ ق. هـ.)، وهو شيخ بدويّ من أشراف العرب(٤٣٦). وقد عُرِف رجل القبيلة هذا في السّرديّات التقليديّة على أنّه ينتمي إلى بطن من بطون بني حنيفة في العربيّة الوسطى، وهم بنو ذُهْل بن شيبان. وقد كانت غاراتها التي تمتدّ حتى اليمن، قرابة ألف كيلومتر إلى الجنوب، يُضرَب بها المثل. وهذه هي جملة الجاحظ:

«وقال عوف بن مُحلَّم حين رأى الملِك: إنّه ربّي وربّ الكعبة»

الجملة غير مفهومة بوضوح، وذلك من جرّاء طابعها الإيحائي. لم نتمكّن إلى حدّ السّاعة من العثور على الحكاية التي يمكن ربطها بها والتي يمكن أن نتصوّر أنّها قد تسمح لنا بإلقاء الضّوء على السّياق. فلفظة «الملِك» لا تبدو أنّها تعيّن اسم شخص ولكن لقبًا كنّا قد ترجمناه باللّفظة الفرنسيّة «le roi»، مع تضمينها كلّ المعاني المحليّة التي سبق أن تحدّثنا عنها. العناصر المتاحة لنا في الوقت الرّاهن هي كالتّالي: المكان الذي قد يُوفِّر إطار الحكاية هو، بلا منازع، مكّة وذلك بسبب وجود لفظة «كعبة». وفي كلّ الحالات، ينبغي وضع الشّخص المشار إليه بلقب «ملِك» في علاقة مع هذه المدينة. والفترة يمكن مطابقتها مع الفترة النبويّة، أو مع الفترة التي سبقتها مباشرة أو الفترة التي تلتها مباشرة، وذلك نظرًا إلى أنّ وفاة عوف بن محلَّم قيل إنّها حدثت ربع قرن بعد محمّد.

---

(٤٣٥) هذا المقطع مذكور، عقب المقطع السّابق، في كتاب الحيوان، ص ٣٢٩.
(٤٣٦) يكون قد توفّي حوالي ٤٥ هـ/ ٦٦٥ م.

العبارة التي رُكِّبت من لقب «ربّ» مع «الكعبة» قد تدلّ على سيطرة فعّالة على المكان، بمعنى أرض المدينة، وبالتّالي تكون إشارة إلى سلطة قبَليّة تعرف كيف تفرض نفسها وتكون محلّ احترام الجميع. فليس هناك أي مبرِّر لكي نرى في هذه العبارة إيحاءً دينيًّا ناهيك عن إيحاء إلى وظيفة دينيّة. لقد رأينا بالفعل، من خلال أمثلة سابقة، أنّ العبارة يمكن أنّها كانت ذات طابع قبَليّ محض وأنّها كانت موجَّهة إلى رئيس قبيلة متنفِّذ أو إلى «ملك». إنّ الجمع هنا بين لفظتَيْ «ملك» و «ربّ» قد يكون إشارة إلى قوّة رئيس قبَليّ أظهر قدرته على أن يصير سيِّد أرض مّا، ويمكن أنّها كانت أرض مكّة، وأيضًا الأراضي التي حولها. فالجملة لا تسمح فعليًّا وعلى الإطلاق أن نستقرئ أنّ الأمر يمكن أنّه تعلّق بقوّة خارقة للطّبيعة حامية لمكّة بما أنّه يبدو أنّ لقاءً فعليًّا كان قد حصل بين الرّجل من بني ذُهْل والرّجل الذي يتلقّى اللّقب المزدوج، لقب «ملك» ولقب «ربّ».

إذن، اللّغز هنا يبقى قائمًا برمّته إذا كان علينا أن نأخذ هذه التّسميات على محمل الجدّ. فنحن لا نعرف مَن هو ذاك الذي يكون قد تلقّى في مكّة هذا اللّقب. قد لا يكون من المستُغرَب أن يكون الأمر قد تعلّق بمحمّد نفسه في نهاية الفترة المدنيّة. قد يكون ذلك قد حصل على إثر انتصارات عام ٦٣٠ م، في مكّة أوّلًا، ثمّ في حُنيْن، ثمّ مباشرة بعد ذلك انتصاره ضدّ هوازن كُبرى القبائل البدويّة. فقد أصبح محمّد، بعد استسلام مدينة الطّائف سنة ٦٣١ م، سيِّدَ كلّ حواضر العربيّة الغربيّة. فقد رُوِيَ أنّ واحات شمال غرب المدينة، كخيْبَر أو فَدَك، كانت قد سقطت تحت سيطرته منذ العام ٦٢٨ م، وذلك بفضل صلح الحديْبية[٤٣٧] الذي استطاع محمّد أن يعقده في نفس السّنة مع أهل مكّة، أعداؤه في الجنوب من المدينة. فقد كان مبدئيًّا ضامنًا حيادهم بخصوص حملاته التي كان بإمكانه القيام بها خارج منطقة نفوذهم. وقد قيل إنّهم كانوا قد التزموا بهذا الحياد التزامًا تامًّا.

في جميع الحالات، لا يمكن أن يكون الأمر قد تعلّق إلّا بشخص كان قد أظهر

(٤٣٧) انظر تحت كلّ هذه الأسماء في دائرة المعارف الإسلاميّة، وأيضًا أعلاه، الهوامش ٣٤١، ٣٧٧، ٣٩٣، ٣٩٧.

قوّته الإقليميّة التّرابية بلا منازع من خلال القيام ببعض الضّربات البطوليّة المتألّقة. فالتّسمية هي من نوع تقليدي بحت وبالتّالي فهي عادة ما تكون تسمية قبَليّة و«وثنيّة». ومن الطّريف أن يكون محمّد هو مَن تلقّى هذه التّسمية، على سبيل المثال، بمناسبة إعلان الولاء له على غرار ما كان من المفروض أنّه حصل عليه من جميع قبائل الجزيرة العربيّة ما بين سنتيْ ٦٢٩ م و٦٣١ م، كما أخبرنا بذلك التّاريخ المقدّس؛ حتّى أنّ عام ٦٣١ م أشارت له المصادر الإسلاميّة التّقليديّة المتعلّقة بسيرة محمّد على أنّه «عام الوفود». فكلّ القبائل من أنحاء الجزيرة التي لم تقدِّم بعد ولاءها إلى ذلك الحين يُفتَرَض أنّها توافدت على النبيّ في المدينة تُعلِن إسلامها وتبايع السّلطة الجديدة. إنّ هذا الإجماع المزعوم مبالَغ فيه جدًّا ولا شكّ. فهو غير مقبول أبدًا من وجهة نظر تاريخيّة. ولكن اتّضح فيما بعد أنّه كان مفيدًا جدًّا من جهة أنّه سمح لاحقًا وبدون عناء شديد اعتبار أنّ الجزيرة العربيّة برمّتها كانت قد تحوّلت إلى الإسلام في حياة محمّد. بالرّغم من الطّابع غير المتوقَّع للصّياغة، فإنّنا لا نرى مع ذلك بأيّ فرضيّة أخرى يمكننا أن نتقدّم بخصوص تحديد مُتلقٍّ مُمْكِن لهذه التّسمية. بالنّهاية، إنّ تسمية من نوع قبَليّ أطلِقت على محمّد بالذّات أو بأقصى تقدير على واحد أو اثنيْن من الخلفاء الأوائل قد تبدو بمثابة الفرضيّة الأقلّ تقبُّلًا وفي نفس الوقت الأكثر ترجيحًا.

هذه المخاطَبة التي تستعمل تسميّة «ربّ» لا يجب بالضّرورة إذن أن يقع ربطها بما هو «ديني». فحتّى ولو كان من الصّعب الحسم في شأن مَن هو الشّخص الذي يُشار إليه على أنّه «ربّ الكعبة»، يبدو أنّه يوجد هنا تلميح لسلطة بلا منازِع تهيمِن على الفضاء المكّي. وذلك أيضًا، في حالة الشّاعر لبيد، فإنّ المفاخَرة كانت تقتضي القول بأنّ قبيلته كانت على درجة من القوّة والبأس الشيء الذي سمح لها بالنّجاح في الانتصار على «ربّيْن»، أي على رئيسَيْ قبيلة بالِغَي الأهميّة واللّذين كانا بالإضافة إلى هذا يرمزان في نفس الوقت إلى عرب الشّمال، قبيلة بني معدّ، وعرب الجنوب، قبيلة كندة.

هذا الإطار ذو المضمون المجتمعي البحت، قد يكون قد شكّل المنطلق لهذا اللّقب، وبصورة تناظريّة، لكي يسري على سلطة الرّبّ أو الرّبات، القوى السّماويّة الحامية للقبائل، والتي تُعتبَر هي أيضا سلطة بدون منازِع. ولكن، إذا كان النموذج

يبدو مماثلًا في كلا النَّسَقيْن فإنّ هذا لا يعني أبدًا أنّه كان قد حدث تقاسم أو انتقال من هذا النّسق إلى الآخر. في الحالة التي تظهر عليها اللّغة وإنتاجاتها الدّلاليّة يبدو لنا أنّ التحوّل كان قد حصل فقط من حيث الشّكل والتصوُّر البنيوي دون أن يظهر أبدًا أدنى تقارب أو ترابط بالمرور من نَسق إلى آخر. إذ إنّ منزلة «عبْد»، التي تقدِّمه في ارتباط وثيق بـ«ربّه» وفي نفس الوقت منفصلًا عنه انفصالًا نهائيًّا تتعارض مع النّظرة الشرق أوسطيّة؛ ومن هنا يمكننا أن نفهم فهمًا أفضل لماذا أحدثت النّظرة لصلة القرابة بين الرّبّ و«النّبيّ» ردود فعل بمثل هذه الدّرجة من العنف في القرآن وذلك كلّما تسنّى له واعترضها في مظهر من مظاهر التّعبير «ابن اللّه» في المعتَقد المتعلّق بطبيعة المسيح(٤٣٨).

وهذا ليس مردّه بالضّرورة إلى أنّ الوحي القرآني كان يعاني من تأجُّج مُفرِط من حيث مفهومه «للتّوحيد»، كما يميل غالبية الباحثين مع قليل من العَجلَة إلى افتراض ذلك. فخلافًا لما أمكن لكبار علماء القرن التّاسع عشر، مثل إرنست رينان، أن يتصوّروه، فإنّه لا يبدو أنّ الصّحراء تحفِز بشكل خاصّ على الاعتقاد في «واحِد أَحَد»، ولا أنّها تحمل المؤمنين نحو رؤى روحانيّة نقيّة، وجافّة وصارمة. إذ ليس هناك في الصّحراء على الإطلاق تَصوُّف وليد تلك البيئة على العكس ممّا كان قد تصوَّره أولئك الذين لم يعرفوا قطّ ظروف العيش هناك. بالفعل، فإنّ قساوة الصّراع اليومي لا تسمح بأن يكون ذلك ممكنًا. بل يتّضح لنا بالأحرى أنّ هؤلاء السّكان كانوا قد وجدوا شروط عيشهم وبنوا مخيالهم وتصوّراتهم من خلال براغماتيّة مفرِطة، في ظلّ تعدّديّة دينيّة متشرذِمة، وتحت راية أحلاف وولاءات تظلّ، بالإضافة إلى هذا، مؤقّتة وقابلة للمراجعة شريطة التّصريح بذلك من خلال إعلان رسميّ على عين الملأ(٤٣٩). ولكن في هذا المجتمع، الذي بُني لأولئك الذين كانوا ينتمون إليه بأتمّ معنى الكلمة على أساس تصوّر لمساواة في الأوضاع، فإنّنا نستطيع أن نبحث

(٤٣٨) انظر أعلاه، الهامش ٣١١؛ بالمقابل، بخصوص «بنات اللّه»، فإنّ الأمر لا يتعلّق ببُنوَّة جسديّة بل بالفضيحة التي كان من الممكن أن يسبِّبها تحالف الرّبّ القرآني مع قوى حصريًّا أنثويّة، انظر أعلاه، الهامش ٣٢٠.

(٤٣٩) انظر أعلاه، الهامش ٣٨٩، إعلان «البراءة» من المشركين الذي أمر محمّد نفسه بأن يُقام في مكّة بمناسبة الحجّ في نهاية الفترة المدنيّة.

عن تفسير لوجود ووظيفة ألقاب مثل «ربّ» و«ملِك» التي تتضمّن في حدّ ذاتها اعترافًا بطاعة وتبعيّة تامَّتيْن. ومع ذلك، لا ينبغي لجدليّة السّيد والعَبْد أن تخلق نوعًا من الوهم والتّضليل في هذا الصدد. إذ يمكن أن يكون التّأكيد عليها بمثل هذه القوّة داخل المغالاة في الخطاب ضربًا من ضروب التّغطية على حقيقة أنّها قليلًا ما كانت تُمارَس على أرضيّة السّلوك والمعاملات الفعليّة وفي خضمّ متغيّرات الأوضاع الحياتيّة التي يعيشها الشّخص.

يمكننا بالفعل أن نتساءل، على الرّغم من كلّ ذلك، ما إذا كانت التّسمية قد استطاعت، في ذهن «الموصُوف»، إلى التمكُّن من اللّعب على الصّعيديْن لكي يتسنّى لها في النّهاية إلى طمس الفَرْق بيْن ميدان السّلطة القبَليّة وميدان الرّبّ الغيبي المفارق للطّبيعة الذي كان هو أيضًا يقع تصوُّره بمثابة الهادي والحامي للقبيلة. إنّنا أقرب إلى الإجابة بالسّلب، على الأقلّ فيما يخصّ منطقة العربيّة الدّاخليّة. فنحن نعتقد أنّه من المشكوك فيه أن يكون رئيس قبيلة، في المنطقة الصّحراويّة من الجزيرة العربيّة، قد دار بخلده يومًا مّا أنّ في مقدوره أن يُضاهي ربًّا سماويًّا. والقرآن يوفِّر في هذا المجال إشارة قيِّمة يبدو أنّها تكشف عن سِمَة لعقليّة معيَّنة؛ وهذا الموقف القرآني يمكن اعتباره موقفًا نموذجيًّا يتمثّل في الارتياع القرآني أمام تصوّر الجبابرة الطُّغاة، على غرار فرعون، الذين يقودوهم غرورهم إلى الحلم بمضاهاة الرّبّ[٤٤٠]، وهو ما اعتُبِر بوضوح أنّه أمر مطلق الاستحالة. ومثل هذه النّقمة التي يُفصِح عنها القرآن بهذا الشّأن لا يمكن، حسب رأينا، أن تكون قد ارتبطت بقطيعة حديثة من معتقد الجماعة الذي كان سائدًا. بل بالعكس، نحن نرى أنّها تتموضع على الأرجح في ديمومة معها وتمثّل تصوّرًا مشتركًا بين الجماعة.

ولكن بحكم أنّ هذه التّسميات والألقاب قُدِّمت لنا وهي محمولة بكلام الشّعراء يمكن أن تسمح باستقراء نوع آخر من الافتراض. فعلاقة التّبعيّة المُعلَنة قد تكون علاقة خيالية على نحو تامّ تقريبًا، واعتُبِرت كذلك سواء من طرف الشّاعر أو رئيس

---

(٤٤٠) انظر أعلاه، الهامش ٤٠٥.

القبيلة الذي كان محلّ التّقريظ. في الواقع، قد تكون العلاقة مبنيّة على طلب قسري. إذ لم يكن لمَن وُصِف بلقب «ربّ» من خيار آخر، بعد هذا الإطراء المُلزِم، إلّا أن يُظهِر من السّخاء تجاه مادِحِه يرقى إلى مستوى الشّهرة التي سيحصل عليها لاحقًا إذا كان المديح مرصودًا لكي ينتشر على أوسع نطاق. ولهذا فإنّ الصّيغة لا يجب إذن، وفي كلّ الحالات، أخذها بالضّرورة في ظاهرها وبمعناها الحَرْفيّ كما لو كانت تدلّ على علاقة فعليّة لهيمنة تمّ القبول بها. يجب فقط أخذها بما كان هنري لامّنس قد سمّاه في صيغة موحية جدًّا: وصف تفخيم وأُبّهة(٤٤١).

ما لُقِّب به الوثنيّ مُطعِم بن عَدي، «المُجير المؤقّت» لمحمّد، (بين سنتيْ ٦١٩ م/ ٦٢٢ م) (٤٤٢)

كان مُطعِم(٤٤٣) بن عدي شيخ بني نوفل الذين كانوا مِن بين العشائر التي تحظى باحترام قبيلة قريش. وقد عُرِف مُطعم في المأثور الإسلامي من جهة كونه كان قد قبِل في سنة ٦١٩ م (حسب التّأريخ التّقليدي) بإجارة محمّد في حين أنّ عشيرته

---

(٤٤١) مرجع موجود في كتاب *L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, p. 151, Beyrouth, 1928، في المقال المهمّ المعنوَن «Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques»؛ نشير إلى أنّنا لا نشاطر التّأويل الديني الذي أعطاه هنري لامّنس للقب «ربّ»، عندما يحمله رئيس قبَليّ؛ فموقفه الذي يمكن تبريره في بعض الحالات يبدو على العموم متعصّبًا شديد التعصُّب.

(٤٤٢) هذه التّواريخ هي بطبيعة الحال على سبيل الإرشاد فقط؛ فالمصدر الذي لا محيد عنه هو المأثور المقدّس ما بعد قرآني؛ عندما أقصِي من طرف رئيس عشيرته الجديد، أي عمّه أبو لهب، اضطرّ محمّد إلى اللّجوء «حماية» شخص مّا؛ اللّفظة التي تشير إلى ذلك هي «جَار»، أو «مُجير» المشتقّة من الجذر «ج/و/ر» الذي يشير إلى «الملاصَقة» و «المجانبة»؛ لقد خلف أبو لهب على رأس العشيرة عمًّا آخر لمحمّد الذي كان قد حماه دائمًا دون أن يعتنق الدّين الجديد، وهو أبو طالب والد عليّ ابن عمّ محمّد وصهره؛ والتّقليد يؤرّخ لهذا الإقصاء بسنة ٦١٩ م؛ والجوار هو عبارة على حماية مؤقّتة لم تكن تسمح بحريّة العمل؛ ويُروى أنّها أدّت لاحقًا إلى الإخراج النّهائي من مكّة سنة ٦٢٢ م؛ غير أنّنا لا نعرف ما إذا كان «المجير» لا يزال حيًّا في ذلك الحين.

(٤٤٣) «مُطْعِم» يحمل معنى «القائت»، «العائل»، وهذا على الأرجح كإشارة لجوده وسخائه؛ وهو لقب كان يُعطى لرؤساء القبائل الذين يشتهرون بامتلاكهم حسًّا مميّزًا لحسن الاستقبال وإكرام الضّيف.

كانت قد أخرجته من صفوفها، وذلك بتحريض من أبي لهب سيّد بني هاشم الجديد[٤٤٤]. ونجد مرثيّة غريبة تمجّده في ديوان حسّان بن ثابت شاعر محمّد بعد الهجرة إلى المدينة[٤٤٥]. وقد رُوِي أنّ هذه القصيدة كانت قد أُلْقِيَت في المدينة أمام جُبيْر بن مُطعِم إثر وفاة أبيه. وقد قيل أيضًا إنّ جُبيْر كان قد جاء المدينة يستشفِع لرجال من قومه كانوا قد أُسِروا في معركة بدر في السّنة الثّانية للهجرة/ ٦٢٣ م[٤٤٦]. ولذلك تكون وفاة أبيه مطعِم قد حصلت إذن قبل تلك الفترة. ونحن لا نعرف ما إذا كان قد تمّ هذا أم لا سنة ٦٢٢ م عندما أُخرِج محمّد من مكّة. يمكن أن نفترِض أنّه لو كان «مُجير» محمّد بعْد على قيد الحياة آنذاك لكان بإمكانه أن يعترِض على هذا الطّرد، اللّهم إلّا إذا كان قد حصل خلاف بينه وبين محمّد. إلّا أنّه من الواضح أنّ مثل هذا لم يكن قد حدث بدليلّ القصيدة التي قيلت في رثائه فيما بعد. سنتناول بالتّحليل على التّوالي مقطعا تاريخيًّا مقتَطَفًا من تاريخ الطّبري (توفّي عام ٩٢٠ م)، وهو مخصَّص لنداء رئيس عشيرة بني نوفل يعلِن فيه أنّه أجار محمّدًا، ثمّ القصيدة التي تُشيد بمفاخر هذا «المُجير» وتمجّده في حين أنّه لم يُعلِن أبدًا نيّته واستعداده لاعتناق الإسلام. كما نلاحظ أنّه عندما كان شاعر محمّد يُلقي قصيدته لم يكن جُبيْر بن مطعِم قد أسلَم بعد. فهو لم يدخل الإسلام إلّا في فترة متأخّرة عند فتح مكّة عام ٦٢٩ م.

---

(٤٤٤) بخصوص «أبي لهب»، انظر أعلاه، الهامشيْن ٣٨٢ و٣٨٤؛ حول مفهوم «الجوار»، انظر أعلاه، الهامش ٦٢ والنّص المصاحِب.

(٤٤٥) انظر، في دائرة المعارف الإسلاميّة، ترجمة هذا الشّاعر المدينيّ الذي ينتمي إلى قبيلة الخزرج، يكون قد توفّي سنة ٦٦٠، في نهاية الخلافة الإسلاميّة الأولى؛ وقد كان رجلًا مُكتَمِلًا وشاعرًا معروفًا بمدحه عند حلول محمّد بالمدينة؛ ولا نعرف لماذا ربط مصيره بمصير محمّد في حين أنّ قَدَره النّبوي وأيضًا السّياسي لم يتّضحا بعد في صورتهما الإيجابيّة؛ وجزء من القصائد المنسوبة إليه هي على الأرجح قصائد منحولة، حسب وائل عرفات صاحب المقال في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ ويبدو أنّ مرثيته لمطعِم بن عديّ ليست منحولة.

(٤٤٦) بخصوص الأهميّة الرّمزية لمعركة بدر التي تمثّل أولى غزوات محمّد النّاجحة، انظر المقال في دائرة المعارف الإسلاميّة؛ يكون النّبيّ المنفيّ قد أراد أن يُباغِت القافلة الكبيرة القادمة من الشّمال والتي كان يقودها أبو سفيان، شيخ عشيرة عبد شمس ووالد معاوية، الخليفة الأمويّ القادم (٦٦٠-٦٨٠ م).

مطعم بن عدي هو أحد المشركين الذين تذكرهم بكثرة النّصوص التّاريخيّة المقدّسة في العصر العبّاسي. عادة، يُعطى هذا الامتياز لبعض الخصوم فقط متى تمّ تصنيفهم في دور العدوّ الموصوف. لا بدّ أنّ مُطعِم كان رجلًا ذا أهميّة؛ ولكنّ هذه الأهميّة التي حظي بها ليست بفضل قوّة عشيرته. بل إنّ هذه الحظوة الفريدة من نوعها تقريبًا مُنِحَت له بسبب الموقف الذي يكون قد اتّخذه تجاه محمّد في نهاية الفترة المكيّة والذي تؤكّده القصيدة سالفة الذّكر. فقد كانت تلك اللّحظة من أحرج اللّحظات التي يكون قد مرّ بها رسول اللّه الذي أنكره قومه. وعلى الأرجح يكون هذا الأمر قد وقع عامًا أو عاميْن قبل «خروجه» إلى المدينة. الهستوريوغرافيا الإسلاميّة تحدّد هذه الحادثة سنة ٦١٩ م، السّنة التي قيل إنّها شهدت وفاة كلّ من زوجته خديجة وأبي طالب وهو عمّه الذي، من بين كلّ أعمامه الآخرين، ودون أن يعتنِق الإسلام، كان قد وفّر له كلّ الحماية باعتباره سيّد العشيرة. أمّا بخصوص خديجة، زوجته الأكبر سنًّا منه، فقد كانت من عشيرة بني أسد إحدى قبائل قريش التي كانت لها مكانة هامّة. ثمّ خلف أبو لهب أخاه أبا طالب، وهو أيضًا أحد أعمام النبيّ وقد رأينا كيف لعنه القرآن هو وزوجته في سورة المسد. ويُروى أنّ خليفة أبي طالب على رأس العشيرة كان قد قرّر فعلًا في تلك اللّحظة إخراج ابن أخيه محمّد. والأسباب التي يذكرها المأثور الإسلامي لا يمكن على الإطلاق التثبّت منها. فهي أبعد من أن تكون مُقنِعة من جهة أنّها تبدو على أنّها تندرج بصورة مفرطة في منطق إسلامي بحت. فقد رُوِي أنّ أبا لهب انقلب ضدّ محمّد عندما علِم بأنّ هذا الأخير أعلن أنّ عمَّه أبا طالب سيكون مآله جهنّم لأنّه لم يُسلِم قبل أن توافيه المنيّة. يمكن أن نتساءل، بالإضافة إلى كلّ هذا، لماذا تلقّت زوجة شيخ العشيرة الجديد، وهي السيّدة المكيّة المرموقة، عبر الوحي، نبأ المصير المشؤوم الذي ينتظرها في الآخرة وذلك بأسلوب شديد اللّهجة قلّما نعثر على مثله في القرآن. بالتّأكيد، كلّ هذا يخفي حوادث ومشاحنات ليس بإمكاننا إلّا أن نتوجّس وجودها دون أن نعرف طبيعتها وفحواها. كانت زوجة أبي لهب تنتمي إلى عشيرة عبد شمس ذائعة الصّيت التي سيُكتَب لها أن تكون الرّحم الذي ستخرج منه أسرة خلفاء بني أميّة في دمشق.

في ظلّ هذه الوضعيّة من النّزاع الذي يكون قد جابه فيه محمّد كلّ شيوخ القبيلة وسادتها، يكون طرده من بني هاشم قد كان بمثابة «إحلال دَمِه»، أي الحكم عليه بالموت. حسب المؤرّخين، يكون محمّد قد سارع بالهرب إلى مدينة الطّائف، على بعد مائة كيلومتر من مكّة. ولكن لم تقبل أيٌّ من القبيلتيْن المتنافستيْن للهيمنة على المدينة، بإعطائه الحماية. قد يكون النبيّ المرفوض قد فكّر على الأرجح أن يتوجّه صوب هذه المدينة معتقدًا أنّ بإمكانه الاستفادة من العداوة بين القبيلتيْن المتناحِرتيْن على أرضها، وتكون إحداهما معادية لأهل مكّة على إثر خصام وقع بينها وبينهم لثلاثين سنة خلت[٤٤٧]. وأحد الأسباب قد يكون مردّه إلى أنّ بني زُهرَة عشيرة أمّ محمّد المكيّة كان على رأسها في ذلك الحين شخص يُدعى الأخنس بن شريق والذي كان بالتّحديد ينتمي إلى واحدة من قبيلَتَي الطّائف[٤٤٨].

بعد أن فشل محمّد في الحصول على حماية له في مدينة الطّائف، يكون قد قفل عائدًا إلى مكّة. ومع ذلك، فإنّه لم يدخلها مباشرة بسبب وضعيّته كرجل نبذته عشيرته. وبالفعل، فقد يتعرّض للقتل باعتبار أنّ دَمَه قد هُدِر واستُبيح وذلك دون أن يعتبر أحد من أفراد القبيلة أنّه ملزم بالثّأر له. فقانون القَصاص لم يعد ساري المفعول إذا ما تحامت العشيرة شخصًا منها. فحتّى يتسنّى لمحمّد دخول مكّة من جديد فقد كان لزامًا عليه أن يطلب ويتحصّل على حماية شأنه شأن أيّ إنسان غريب عن القبيلة. وهكذا يكون محمّد قد وجد نفسه في وضعيّة أسوا من تلك التي يتحدّث القرآن، ما قبل أخرَوي، عن قساوتها في سورتَي الضّحى والشّرح. حينها، يكون محمّد، الرّجل اليائس من أمره، قد بعث برسل إلى سيِّديْن من سادة القبائل. وقد ذُكِر أنّ أحدهما كان رئيس عشيرة بني زهرة التي كان، لأسباب نجهلها، يقودها

(٤٤٧) انظر المقال في دائرة المعارف الإسلاميّة المخصّص لحرب الفِجار؛ وهي الحرب التي أُثيرَت بإيعاز من المكّيّين خلال شهر حرام؛ وتكون قد أدّت إلى إقامة نوع من «الحماية» مكيّة على مدينة الطّائف.

(٤٤٨) هذه الشّخصيّة تذكرها المصادر التّاريخيّة بسخريّة واستهزاء لجبنها ونكثها العهد؛ والأخْنس اشتهر أيضًا بأنّه سحب رجال بني زُهرة من معركة بدر، عندما جاءه الخبر بنجاة القافلة، قائلًا لهم: «فارجِعوا واجْعَلوا جُبْنَها بي، فلا حاجة لكم أن تخرجوا في غير منفعة»، الواقدي، المغازي، ج ١، ص ٤٤، ٤٥، ٢٠٠.

رجل غير قرشيّ يتمثّل في الأخنس بن شريق الذي تحدّثنا عنه قبل قليل. ولكنّ الجواب كان بالرّفض في كلتا الحالتيْن. ولم يتقدّم محمّد بطلبه الحماية من مطعم بن عدي إلّا في المرّة الثالثة وذلك لسبب لا نجد توضيحًا له. وهذا الأخير يكون قد وافق، ولا شكّ من منطق التحدّي القبَلي، بقبوله محمّد في حمايته، أي بشكل من الأشكال إدخاله في ولائه. وكان هذا بالنّسبة له يشكّل طريقة مّا لإظهار قوّته أمام الجميع.

كانت الوضعيّة متناقضة. فبعد كلّ هذه السّنوات، يجد محمّد نفسه، في صلب قبيلته، في حالة رجل بدون هويّة، إذ نراه، بعد أن تنكّر له كلّ أعمامه، وقد أصبح مجرَّدًا من الرّوابط العائليّة والعشائريّة التي هي وحدها تصنع رجل القبيلة بحقّ وحقيق. وهذه الحالة أرجعته إلى وضعيّة الذلّ والمهانة التي اعتقد قبل سنوات أنّه أفلت منها نهائيًّا. ومُجيرُه كان واجبه الحفاظ على حياته فقط، ولا يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك؛ فهو لم يكن باستطاعته أبدًا أن يُعيد له اعتباره ولا مصداقيّته ولا شرفه. أن يكون المرء منبوذًا من عشيرته كان ذلك يعني بكلّ تأكيد تفرُّده وتعرّضه للّعنة الاجتماعيّة. ونحن بطبيعة الحال لا يمكن أن نفهم جيّدًا بعض المواقف التي سيتّخذها محمّد في المدينة إلّا على ضوء هذه الوضعيّة من الإذلال والمهانة القصوى التي تعرّض لها في مكّة. فليس هناك أيّ مجال للشّك في أنّ كلّ هذه الفترة يجب أن يقع تحليلها من جديد استنادًا إلى هذه المعطيات القبليّة مع محاولة التخلّص من القراءات «الإسلاميّة» اللّاحقة التي لم يتقاعس التّاريخ المقدّس الرّسمي والتّفاسير على إضفائها عليها.

من جهة أخرى، يمكننا أن نعثر على هذه المعطيات حتّى في السّياسة الدّاخليّة في المدينة. أوّلًا وقبل كلّ شيء، يجب أن يُعاد النّظر في علاقات محمّد مع مَن سمّاهم القرآن في نهاية المطاف «المنافِقون». يبدو أنّ التّاريخ المقدَّس سعى بشكل دؤوب إلى سَحْم شخصيّتهم الجماعيّة أو الفرديّة ليجعل منهم مسلِمين أشدّ سوءًا من الوثنيِّين. بالطّبع، نرى القرآن يصبّ عليهم وابلًا من اللّعنات والشّتائم؛ ولكنّ هؤلاء النّاس كانوا بالخصوص شيوخ قبائل لهم وزنهم لم يكن بإمكان محمّد التّغافل عن

دورهم أو القضاء عليهم إلّا إذا كان يريد إشعال فتيل سخط عارم ما كان بمقدوره الخروج منه سالمًا. ومهما كانت مشيئة القرآن، يبدو أنّ هؤلاء كانوا قد حافظوا على مقامهم وجاههم على ما هما عليه طوال فترة النبوّة(٤٤٩). ستستقرّ لفظة «نِفَاق» في القراءات الإسلاميّة ما بعد قرآنيّة في معنى «الرّياء» (إظهار غير ما في الباطن؛ وقد جاء في لسان العرب أنّه «اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يَسْتر كُفرَه ويُظهِر إيمانَه»). وبالرّغم من أنّ كلّ هذه الاتّهامات والتّهديدات القرآنيّة، الموجهّة ضدّ هذه الشّخوص المنافسة والتي لا غنى عنها، بالرّغم من كونها ظلّت على الأرجح حبرًا على ورق في الفترة النبويّة، فإنّ القراءات الإسلاميّة اللّاحقة ستستعيدها حرفيًّا وبكلّ حذافيرها. وبطبعة الحال، فإنّها ستكون مفصولة عن سياقها الأوّل، عنْ آفاقها من جهة إطارها الفكري والعملي. إنّ إعادة بناء المعنى ستُسْتعمل لشيطنة سلوك المسلمين الذين يقع وصفهم بهذه الطّريقة. وحتّى يومنا هذا، فإنّنا نشاهد استعمالًا مكثّفًا لصفة «منافق» سواء كان ذلك عند

(٤٤٩) انظر المقطع المُدرَج في الفصل الثّاني حول عبد اللّه بن أُبَيّ وحلفائه من اليهود، وأيضًا الهامش ٢٩٠؛ وهذا الشّخص بالغ الأهميّة، حدّده المأثور ما بعد قرآني على أنّه «رأس النّفاق»؛ ونجد في القرآن سورة تحمل هذا الاسم «المنافقون»، الذي جاء من نفس اللّفظة الواردة في أولى آياتها، وهي تحتوي على ١١ آية طويلة نوعًا مّا؛ هذه اللّقطات القرآنيّة تزفر بكلّ حقد محمّد ضدّ مَن كانوا على الأرجح قبل كلّ شيء منافسيه السّياسيّين، ولكنّهم لم يستسلِموا له أبدًا؛ ونرى عَجْزَه ينفجر في هذا المقطع بالرّغم من المخاطر «الأخرويّة» التي تتهدّد هؤلاء الأعداء؛ وفي هذه السّورة، في الآية ٨ حيث نجد تذكيرًا بالوعيد الشّهير الذي أطلقه في بئر المُرَيْسيع (عند العودة من غزوة مظفّرة ضدّ بدو قبيلة بني المصطَلق، وهم من سرقة الإبل)، منافق لا يذكر القرآن اسمه؛ حسب المأثور المتأخّر كان المقصود به، هنا أيضًا، هو عبد اللّه بن أُبيّ الذي أقسَم: «لئن رجعنا إلى المدينة لَيُخْرِجَنَّ الأعزُّ (أي أنا عبد الله) منها الأذَلَّ (أي أنت يا محمّد)!»، انظر أعلاه، الهامش ٣٤٢. سنعتبر من المحصول الحاصل أنّ هذه القصص، التي نقلها المأثور التّاريخي والتّفسيري، والتي مفادها أنّ عبد اللّه بن أبيّ الرّجل القويّ كان قد خضع، على إثر هذه الحادثة، لإقصاء تامّ في المدينة إلى درجة أنّ ابنه هو بالذّات كان قد اقترح على محمّد أن يقتله بنفسه (وهو الشيء الذي رفضه محمّد عن طيب خاطر)، هي قصص أعيد تركيبها تمامًا وتقدّم مسرَحة لأحداث وهميّة بتمامها وكمالها وذلك من جهة أنّها لا تتلاءم مطلقًا مع السّياق (سنجد هذه القصص عند كتّاب السّيرة النبويّة أو المؤرّخين العامّين، عند تعرّضهم لأحداث السّنة الخامسة للهجرة في التّسلسل الكرونولوجي التّقليدي، أي قبل قليل من حادثة الخندق، التي حوصِرت خلالها المدينة من طرف تحالف قبَلي كبير؛ انظر على سبيل المثال، ابن هشام، السّيرة النبويّة، ج ٣، ص ٣٠٣-٣٠٥.

المذهب الشّيعي في إيران المعاصرة أو في بعض التيّارات السنيّة الراديكاليّة. وهذه التيّارات تذهب حتّى إلى حدّ الدّعوة إلى «التّكفير». هذا والحال أنّ هذه اللّفظة كانت بالتّأكيد تمثّل، في البداية، تعبيرًا ذا طابع جدالي فحسب وكانت تكتفي بذلك دون أن ينجم عنها أبدًا أيّ إقصاء حقيقي. ومهما كانت مشاعر السّخط والمرارة التي كان بالتّأكيد يحملها الطّرفان، فإنّ الوضعيّة كان مآلها إلّا أن تدوم وتستمرّ في ظلّ تعايش كان المجتمع القبَليّ قد فرضه على المعسكرَيْن.

الحماية التي منحها شيخ عشيرة بني نوفل المكيّة حوالي عام ٦١٩ م تندرج ضمن تقليد «الجِوار». وهذا الاسم يشير بحصر المعنى إلى «التَحرُّم بالمجاورة»، وطلَب المَنَعَة والعهد والأمان. فالجوار يضع مَن يحصل عليه في مأمَن من كلّ أذى قد يصيبه. ولذلك فإنّ التهجُّم على المُجار والتعرُّض له بأيّ شكل من الأشكال قد يكون أمرًا جسيمًا بنفس الدّرجة من الجسامة تقريبًا كالتهجُّم على المُجير نفسه. لفظة «إجارة» (من الجذر «ج/و/ر») المستعمَلة في المصدريْن اللّذيْن سنذكرهما (تاريخ الطّبري وقصيدة حسّان بن ثابت) تدلّ على فعل الحماية نفسه وبصفة أدقّ على «إعلان الإجارة». فمفهوم جوار/إجارة كان يمثّل حالة مؤقّتة وحرجة تُعطى لأمر طارئ وعادة لمدّة محدّدة. وبناء على هذا فإنّ حالة محمّد يبدو أنّها كانت حالة استثنائيّة إلى حدّ مّا. فإذا صدّقنا السيناريو الذي قدُّم لنا هنا، فإنّ محمّدًا، عندما لم يجد له حلًّا بديلًا لوضعيّته، يكون قد عاد للاحتماء داخل قبيلته فوجد الحماية بالقرب من عشيرة أخرى غير عشيرته.

في مقابل هذا، كان هناك نوع آخر من الحماية أكثر استقرارًا ينطوي عليه «الحِلْف». فهو يجعل من المُجار حليفًا، أي بمعنى آخر حليفًا يعيش وسط جماعة قبليّة يكون قد تبادل معها الولاءات(٤٥٠). هذا النّوع من الحلف كان يُعقَد عندما يجد المرء نفسه، لمدّة محدَّدة أو نهائيًّا، مفصولًا عن جماعته الأصليّة وذلك لأسباب مهما كانت طبيعتها حسنة أم سيِّئة (سفر، إقامة أو قضيّة ثأر). كان

(٤٥٠) معنى الولاء مع القسم متضمَّن في الجذر «ح/ل/ف»، انظر أعلاه، الهامش ٢٨٨.

«الحليف»، من هذا الصّنف الثّاني، يتحوّل إلى فرد من أفراد الجماعة القبليّة ويصبح لديه من الحقوق يرقى بعضها أحيانًا ليبلغ درجة مّا من السّلطة. فقد كان الأخنس بن شريق يمثّل بالنّسبة لقبيلة قريش حليفًا لها، إذ إنّ ثَقيف في الطّائف كانت هي قبيلته الأصليّة. إلّا أنّه، ولأسباب مجهولة، كان قد صار شيخ بني زهرة وهم العشيرة القرشيّة التي كانت آمنة أمّ محمّد تنتمي لها. ولكن من الواضح أنّ السّلطة التي يتمتّع بها شخص بهذه الصّفة كانت سلطة محدودة. إذ روى الطّبري أنّ الأخنس، لمّا بعث له محمّد أحدًا يطلب منه أن يُجيره حتّى يتمكّن من العودة إلى المكّة التي خرج منها بعد إقصائه، أجابه بالقول[٤٥١]:

«إنَّ الحليفَ لا يُجير على الصَّريح»
ومعنى قول الأخنس هو «[كما تعلَم يا محمّد] فإنّ الحليف [وهي الحالة التي أنا عليها، ومهما كان رابط القرابة الذي يربطك بالعشيرة التي تطلب منها الإجارة] ليس بمقدوره أن يُجير أحدًا [لا باسم عشيرته ولا يقدر على فرض احترام هذا الإجار]، تربطه بالقبيلة رابطة دم [القبيلة التي أقصته من صفوفها]، ولفظة «صريح» تدلّ على «الرّجل خالص النَّسَب»؛ ويُطلق هذا أيضًا على «اللّبن إذا ذهبت رغوته»، وكذلك «خمْر صُراح وصُراحية: خالصة، وكأس صُراح: لم تُشَبْ بمَزْج».

وضعنا بين معقوفيْن ما هو ضِمْنيّ في هذه الجملة بالغة الأهميّة. وهي تحتوي على شيء من المصداقيّة ممّا يضفي عليها تقريبًا قيمة القول الصّحيح. فلم يكن بالفعل كافيًا الإعلان عن إجارة شخص مّا باسم العشيرة التي ننتمي إليها بل كان لا بدّ أيضًا ألّا تُعارض العشائر الأخرى هذا الإعلان. ففي هذا النّوع من المجتمعات كانت مصداقيّة مَن يتعهّد بإعطاء الإجارة ومصداقيّة الجماعة التي باسمها أُخِذ ذلك العهد تتوقّفان على احترام الكلمة المعطاة التي كانت تحظى بأولويّة كبيرة فيها. فهذه

(٤٥١) المقطع يقدّمه الطّبري في كتابه تاريخ الرّسل والملوك، ج ١، ١٢٠٣، طبعة ليدن؛ ليس في مقدورنا بطبيعة الحال أن نثبِت صحّة هذا الرّد؛ على أقلّ تقدير فهو يتطابق تمامًا مع ما يمكن أن نعرفه عن عقليّة المكان والزّمان وطبيعته الاجتماعيّة؛ إنّ جملة مثل هذه لها دلالة هامّة من وجهة نظر أنثروبولوجيّة.

الكلمة لم يكن إعطاؤها إذن إلّا من طرف رجل ذي شأن كبير يكون حسبه ونسبه لهما قصب السّبق على ساحة القبيلة.

لا يمكن أن نرى في هذا السّلوك جبنًا شخصيًّا كما وقع اتّهام الأخنس بذلك فيما بعد. بل يجب أن نعتبر ذلك من باب توخّي الحذر لا أكثر ولا أقلّ. وفي هذه الحالة، لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أنّ المبالغة في الحيطة، في مجتمع لم تكن فيه البطولة أمرًا مطلوبًا لذاته، كانت رغم كلّ شيء علامة على الحكمة والفضيلة. سيحاول الإسلام اللّاحق، على الأقل بصورة رمزيّة، أن يعكِس هذه الممارسة من خلال حديث نبويّ، يُعدّ من الأحاديث الصّحيحة، بما معناه أنّه إذا أعْطى مُسلِم مِن أمّة[٤٥٢] محمّد عهدًا وأمانًا لأحد مّا، ولو كان ذلك المسلِم عبدًا أو امرأة فقد وجب على المسلمين جميعًا أن يُجيروهُ ويُؤمّنوهُ. ونصّ الحديث هو التّالي: «يُجِيرُ على أُمَّتِي أَدْنَاهم». واستعمال لفظة «أدْنَاهُم» هنا إشارة إلى التّقليل من شأن مَن يُعطي العهد، بمن فيهم حتّى النّساء القاصرات إلى أبد الآبدين، ولكن مع ذلك يجب على الجماعة المسلِمَة احترام هذا العهد والعمل به. ونحن نجد أنفسنا مرّة أخرى وبدون أدنى شكّ أمام إعادة تركيب من نوع أيديولوجي تمّ في فترة لاحقة واستقراء واضح وضوح الشّمس.

وعلى غرار هذا، فإنّنا نجد في القصص الأسطوريّة بخصوص فتح مكّة كيف أنّ أبا سفيان، سيّد أشراف قريش وأقواهم، كان قد ذهب يتوسّل بنات النبيّ وأحفاده

---

(٤٥٢) بخصوص لفظة «أمّة»، انظر أعلاه، الهامش ١٤٦؛ الحديث حول «الإجارة» في الإسلام سنجده في مسند الفقيه البغدادي ابن حنبل، توفّي عام ٨٥٥ م، وهو مؤسّس المذهب الحنبلي الذي عُرِف بالتّشدّد والقراءة الحرفيّة إذ كانوا يلزمون النصّ القرآني ولا يتعدّوه (وهّابيّة السّعوديّين الحاليّين يجب ربطها، من خلال عدّة وسائط، إلى هذا المذهب الذي نشا في القرن التّاسع الميلادي)، انظر المسند، ج ٤، ١٩٧، ج ٥، ٢٥٠، إلخ؛ هذا الحديث الذي رفعه محدّثو القرون الوسطى إلى محمّد (بطريقة لا تُصدَّق أبدًا) ذكره ابن حنبل أيضًا عدّة مرّات وكذلك محدّثون آخرون من نفس الفترة، وفي كلّ مرّة بسلسلة إسناد مختلفة؛ وكان هذا يُعدُّ عند هؤلاء المحدّثين حجّة على صحّة هذا الحديث (انظر أعلاه، الهامش ١٧١) ولكنّ الشّأن يختلف عند المؤرّخين اليوم.

لكي يعطوه الإجارة «باسم المسلمين جميعًا». ولكن نرى هؤلاء يرفضون ذلك ويتنصّلون من القضيّة بكلّ تجرّد وتأدُّب كما تروي لنا ذلك هذه القصص المليئة ببراءة مزعومة كاذبة ستتفنَّن في تطريزها الهستوريوغرافيا ذات التوجّه السّياسي للخلافة العبّاسيّة(٤٥٣). تاريخيًّا، إذا أضفينا بعضًا من المصداقيّة على رحلة هذه الشّخصيّة العظيمة من قبيلة قريش إلى المدينة قبل غزو مكّة فإنّ الدّافع لذلك كان على الأرجح هو التّفاوض فيها مباشرة مع محمّد قبل استسلام مكّة. والدّليل على ذلك أنّ النبيّ، فيما بعد، سيكافئه على ذلك كما ينبغي هو وأبناءه (٤٥٤). ولهذا فإنّ القصص التّقليديّة عن أبي سفيان وهو يستعطِف دون جدوى حتّى أولئك الأكثر ضعفًا تدخل إذن في باب الخيال المحض. ولكنّ هذا لا يسحب في شيء بطبيعة الحال من حقيقة أنّ هذه القصص في الفتَرة التي أُنتِجَت فيها، أي في زمن متأخِّر جدًّا عن الفترة التي تتحدّث عنها ومن أجل استهلاك داخليّ للمجتمعات الإسلاميّة، كانت قد قامت بوظيفة مّا لا يمكننا نكرانها داخل التصوّر الجَمْعي للعقيدة.

يكون محمّد إذن قد عَمِل بالنّصيحة الضمنيّة التي جاءت على لسان الأخنس بن شريق، زعيم عشيرة بني زهرة المكيّة. ويُفتَرَض أنّه لم يتسنّ له تقديم توبته على فعلته تلك. أمّا مطعِم بن عدي، زعيم عشيرة بني نوفل، فقد رُوِي أنّه لم يتردّد لحظة وبعث إلى محمّد مجيبًا(٤٥٥):

«نَعَم، فَليَدْخُل!» (أي في الحرم المكّي المقدّس؛ وبمعنىً آخر: أنا الضّامن لسلامته وأمنه).

عندها يُضيف الرّاوي:

«وأصبح المطعِم بن عدي قد لبس سلاحه هو وبنوه وبنو أخيه (إذن كلّ الأسرة)، فدخلوا المسجد».

---

(٤٥٣) هذه النّصوص موجودة في السّيرة النبويّة لابن هشام (ج ٤، ٣٨، ٣٩)، الذي هذّب نصّ ابن إسحاق المؤرّخ الرّسمي لأوائل خلفاء بني العبّاس؛ وعلى الأرجح يكون هذا الأخير هو الذي أخرج كلّ هذا المشهد.

(٤٥٤) انظر أعلاه، الهامش ٣٧٧.

(٤٥٥) يوجد هذا المقطع عند الطّبري، تاريخ، ج ١، ١٢٠٣.

يستعمل النّص لفظة «مسجِد» التي ليس بوسعنا بطبيعة الحال ترجمتها إلى الفرنسيّة بكلمة «mosquée». فنحن نستعمل في مقابلها التّعبير «lieu de prosternation» (أي «مكان السّجود»)، حتّى نؤكّد بشدّة على الاختلاف مع المعنى اللّاحق لهذه اللّفظة. وهذا التّعبير يترجم معنى الصّيغة الصّرفيّة للّفظة وهي صيغة اسم المكان. فالمسجد هو المكان الذي يتمّ فيه السّجود (من جذر «س/ج/د»). والمكان الذي يشير إليه النّص هنا هو بالتّأكيد حرم الكعبة. ومن ناحية أخرى، نرى هذا اللّفظ يرد في النّص بعد بضعة أسطر:

«فلمّا رآه أبو جهل[٤٥٦] (أي رأى مطعِم مدجّجا بالسّلاح)، قال: أَمُجيرُ أم مُتَابِع؟ (متابع، أي جاء يطالب بحقّ؛ فقد يكون أبو جهل قد ظنّ أنّ الأمر كان يتعلّق بقضيّة ثأر يكون المطعِم، وهو يدخل بهذه الكيفيّة الرّسميّة، قد جاء يريد الحصول على الحميّة القبليّة)، قال: بل مُجير [يقصد أنّه جاء مع رجاله لكي يُعلِن أنّه منح الإجار لأحد أمام وجه القبيلة]. فقال [أبو جهل]: قد أجرنا مَن أَجَرْتَه».

لا بدّ من التّشديد هنا على أنّ الحماية بواسطة «الإجار» لم تكن تُعطى إلّا بعد طلب يقدّمه الشخص المعني. ويبدو أنّ هذا هو الشيء الذي يكون قد حصل. فلربّما كان محمّد قد تقدَّم بطلب مُلِحّ وربّما أيضًا ذهب إلى حدّ التوسّل. ونصّ الطّبري يظهر أنّه يؤكّد ذلك. والعلاقة التي كان قد دخل فيها محمّد، النبيّ الذي كذّبه قومه وأصبح الآن منبوذًا، مع المطعِم بن عدي كانت في الحقيقة علاقة غير

(٤٥٦) رُوي أنّ أبا جهل كان في تلك الفترة شيخ عشيرة بني مخزوم القويّة. وقد جعلت منه الهستوريوغرافيا عدوّ محمّد اللّدود. قُتِل أبو جهل في معركة بدر (انظر مقال مونتغمري واط في دائرة المعارف الإسلاميّة، طبعة ٢)؛ قد يكون وضع المجير المُعلَن جنبا إلى جنب مع «العدوّ» من محض الخيال، بالرّغم من أنّ ذلك قد يكون واردًا أيضًا. ومع ذلك فإنّ المشهد مؤثّر جدًّا. وسواء تمّ هذا اللّقاء أم لا في باحة الحرم، فإنّنا نلاحظ أنّه حتّى أبو جهل، مهما كان نفوذه وقوّته، لم يكن باستطاعته أن يعارض وعد الإيجار الذي أُعطِي لمحمّد من قبل رجل بمنزلة مطعِم بن عديّ، هذا على الأقلّ في البداية. والتّاريخ المقدّس ستتّهم فيما بعد أبا جهل بمحاولة اغتيال محمّد؛ وقد يكون هذا قد ساهم في تسريع عمليّة فراره إلى المدينة. إلّا أنّ هذه الرّواية مُستَبعَدة كما سبق أن قلناه أعلاه حول موضوع إخراج محمّد النّهائي من مكّة.

متكافئة إطلاقًا. وكانت بالإضافة إلى ذلك علاقة يمكن نقضها بكلّ سهولة على العموم من طرف المُجير نفسه. غير أنّ بعض نصوص الهستوريوغرافيا المقدّسة تذكر، على العكس من هذا، أنّ أبا بكر، الذي قيل إنّه هو أيضًا تمتّع بجوار، كان قد ردّه مصرّحًا أنّه لا يرضى إلّا «بجوار اللّه». وهنا أيضًا، يتعلّق الأمر على الأرجح بقراءة «إسلاميّة» لاحقة للعادات والتّقاليد القبَليّة التي لم تعد تتماشى مع رؤية الفترة التي أصبحت تُعرف بفترة «العصر المؤسِّس».

نرى أنّ محمّدًا التّاريخي في نهاية الفترة المكيّة لم يكن على الإطلاق يتحكّم في زمام المبادرة. فقد يكون قد اضطرّ إلى هذا التّحالف المُهين، رغم أنّه مُنقِذ ومغيث، حتّى يتسنّى له الحفاظ على ما هو أهمّ. وهذه البراغماتيّة الكبيرة التي أبداها محمّد في عمله داخل سياق قبَليّ تشكّل السّلوك المطّرد الذي ثبت عليه حقيقة. وقد استمرّ هذا السّلوك طوال الفترة المدنيّة والتي كانت قائمة على الجانب السّياسي أكثر بكثير من الفترة المكيّة. غير أنّ هذه المرونة في عمل النّبيّ المسلِم يبدو أنّها أصبحت شيئًا فشيئًا غير مفهومة في العصور اللّاحقة. صحيح أنّ الصّورة التي كانت تشخّصه في دوره النّبويّ كانت قد هاجرت منذ زمن طويل خارج المجتمعات القبَليّة. ونحن نعرف، مع ذلك، أنّ المجتمع القبَلي البدائي كان يعتقد في كلّ الحالات بأنّ القدرة على التّأقلم والتّعامل مع كلّ الوضعيّات التي تعترض المرء هي من أكبر الفضائل غير عابئة بالحواجز النفسيّة الزّائدة عن الحاجة حتّى ولو أنّ هذه الحواجز قد تبرز في المجال العقائدي؛ وهذا كلّه خلافًا للمجتمعات الإمبراطوريّة اللّاحقة التي أصبحت غارقة في تصوّراتها المعقّدة التي كانت تسنُد أساطيرها وتدعم ركائزها. ففي المجتمع القبَلي كانت العقيدة أوّلًا وقبل كلّ شيء لها وظيفة مساعدة العباد على البقاء على قيد الحياة والصّراع من أجل العيش. فالغلوّ في الإيمان لا يجب أن يقود صاحبه إلى التّهلكة. ومحمّد نفسه، بالرّغم من القوّة الاستثنائيّة لما كان يؤمن به من المعتقدات، يظهر أنّه قدّم دائمًا ما يلزم من التّنازلات محترمًا هذه القاعدة الجوهريّة.

لقد سمح جوار المطعِم بن عديّ لمحمّد أن يحافظ على حياته. إلّا أنّ وضعيّته

في مكّة لم تعد تُحتَمل أبدًا. فقد ظلّ إخراجه منها دائمًا ممكِنًا. ورأينا أنّ هذا ما سيحصل فعلًا. ومن المرجّح جدًّا أن يكون محمّد قد سعى، ضمن هذه الظّروف الصّعبة، إلى البحث عن وضعيّة أكثر أمانًا عندما تواصل مع البعض من أهل المدينة. وهذا الاختيار ليس بالتّأكيد بمحض الصّدفة ولا بفعل عقيدة مشتركة مع هؤلاء. يجب ألّا ننسى أنّه كانت لمحمّد صلة قرابة بقبيلة من قبائلها، أي الخزرج، بواسطة جدّته العُظمى أمّ جدّه عبد المطّلب. وهذا الأخير قيل إنّه ثمرة زواج المتعة كان أبوه هاشم قد عقده مع امرأة من عشيرة بني النّجار المدنيّة. وكما جرت العادة، يكون الغلام قد قضّى كامل طفولته بين أفراد عشيرة أمّه. ويكون بذلك قد أقام في البداية بالمدينة، ولم يقدم إلى مكّة إلّا عند بلوغه سنّ المراهقة. وقد رُوِي أنّ محمّدًا كان قد التقى بنَفَرٍ من الخزرج، في ظروف غير واضحة المعالم، على مشارف مكّة. والمأثور الإسلامي يحدّد بالضّبط اللّحظة التي تمّ فيها هذا اللّقاء ويعرض حشدًا من التّفاصيل الدّالة تندرج في سياق أَسْطَرة للحدث تمّت فبركتها في زمن لاحق. ومع ذلك يمكننا أن نرجّح أن تكون اللّقاءات الأوليّة قد وقعت في سياق مكّي. بالفعل، لا يبدو أنّ محمّدًا كانت له الحريّة اللّازمة لكي يتنقّل خارج «منطقة الجوار». والمأثور يحدّد لحظة هذا اللّقاء ويضعها خلال مواسم أسواق الخريف الكبرى التي تُقام في الأشهر الحرم. وقد اقترنت هذه الأسواق بمواسم حجّ كانت تجمع قبائل كل المنطقة في أماكن متتالية على بعد مرحلة أو مرحلتيْن شرق مكّة[٤٥٧]. غير أنّ الظروف التي تحيط بهذه التجمّعات تظلّ محلّ مراجعة وتتطلّب أن يُعاد النّظر فيها بقدر ما أضفى عليها التّاريخ المقدّس من صبغة أسطوريّة. في الواقع، لم يكن في كلّ هذا ما يدعو للفخر ولا كذلك في الحلّ الطّارئ الذي كان محمّد قد استطاع تحقيقه في مكّة تحت غطاء الجوار الذي منحه إيّاه المطعِم بن عديّ، ولا أيضًا الطلب اللّاحق الذي التمس فيه من أفراد قبيلة الخزرج، التي تربطه بها روابط قرابة، أن يستقبلوه بينهم. هناك بون شاسع بين هذه الوضعيّة الحرجة التي سمح لنا التّاريخ بتخمينها وبين الاستقبال المظفّر المزعوم الذي قيل إنّ محمّدًا كان

(٤٥٧) سنتعرّض لمسألة المناسك ووظيفة الحجّ في الفصلين ١١ و١٢؛ يمكننا مع هذا أن نلاحظ منذ الآن أنّ الإسلام استعاد بلا تغيير تقريبًا جزءًا من المشاعر القديمة؛ أمّا الأماكن فقد ظلّت هي نفسها.

قد قوبِل به من طرف القبيلتيْن العربيّتيْن المحلّيتيْن، الأوس والخزرج، حين قدم المدينة. القصّة التقليديّة إذ تتحدّث عن روابط قرابة محمّد ببني النجّار فهي لا تعطيها أيّة أهميّة تُذكَر. فإذا كان محمّد قد وجد ملجأ له في المدينة فهذا ليس مردّه لوجود أقارب له هناك. ولكن بسبب دعوة تلقّاها من أهلها فيكون قد استغلّ فرصة هروبه/ إخراجه من مكّة ليستقرّ في المدينة. وقد رُوِي أنّ هذه الدّعوة كانت قد وجّهت له، تقريبًا على قدم المساواة، بين القبيلتيْن الرّئيسيّتيْن فيها حتّى يلعب دور «الحَكَم» بينهما. ويريد المأثور الإسلامي أن يوهمنا بأنّ القبيلتيْن المذكورتيْن كانتا قد أسلمتا تقريبًا بالكامل(٤٥٨). وقد ذكرت القصص التي تضع على الرّكح شخصيّة محمّد النموذجيّة أنّ هذه الدّعوة كانت أساسًا تُعزى للحكمة الكبيرة التي اشتهر بها. وكان معروفًا في العالم القبَليّ أنّه إذا تخاصم فريقان كان بإمكانهما اللّجوء إلى حكَم أو حكّام من خارج أفرادهما. غير أنّ العرف كان يقضي بأنّ هؤلاء الحكّام كانوا يعودون فورًا إلى عشائرهم، التي يحظون فيها باحترام كبير، وذلك حالما تنتهي مهمّتهم التي انتُدِبوا من أجلها. وأقلّ ما يمكن قوله هنا أنّ محمّدًا لم يكن على الإطلاق يندرج في هذه الحالة.

قصيدة حسّان بن ثابت (توفّي عام ٦٦٠ م)

المقطع من القصيدة الذي نقدّمه هنا مأخوذ من التّرجمة التي يُفرِدها المؤرِّخ والمفسِّر الكبير الطّبري في تاريخه لجُبيْر بن مطعِم(٤٥٩). والأمر يتعلّق بطبيعة الحال بتخليد ذكرى أبيه.

---

(٤٥٨) بالتّأكيد ثمّة هنا، من طرف أحفاد العشائر المدنيّة، سباق نحو إظهار مَن هم الأقدَم إسلامًا؛ فحتّى ولو لم يكن بإمكانهم أن يفاخروا بأقدميّة تضاهي أقدميّة المكيّين الذين أسلموا قبل الهجرة، على الأقل كانوا يبحثون عن أقدم دليل ممكن على إسلامهم؛ ومع ذلك، فإنّ تبنّي هذه الأطروحة يعني تَجَاهل أنّه خلال الجزء الأكبر من الفترة المدنيّة (وبالتّحديد إلى غاية عام ٩ هجريّة، انظر أعلاه، الهامش ٣٨٩)، كان التّحالف السّياسي مع محمّد لا يفرض على الإطلاق اعتناق الإسلام.

(٤٥٩) هذا الجزء من القصيدة ذكره الطّبري في تاريخه، الجزء الثّالث، ص ٢٣٧٥، طبعة ليدن؛ في ديوانه المنشور في بيروت سنة ١٩٧٤، نرى أنّه لم يبق من القصيدة إلّا ٨ أبيات فقط؛ والطّبري يورِد منها البيْتيْن ٣ و٤.

فَلَوْ كَانَ مَجْدٌ يُخْلِدُ يَوْمًا وَاحِدًا مِنْ النَّاسِ أَبْقَى مَجْدُهُ الْيَوْمَ مُطْعِمَا

ترجمة البيت الثّالث، الصّدر:

«Si, un jour, un haut fait devait conférer une gloire éternelle (٤٦٠) à un...»

ترجمة البيت الثّالث، العجز:

«...homme d'entre les tribus (في النّص «النّاس(٤٦١)») aujourd'hui, c'est, sans conteste, à *Muṭ'im*, que serait conférée la gloire la plus durable».

أَجَرْتَ رَسُولَ اللّهِ مِنْهُمْ فَأَصْبَحُوا عَبِيدَكَ مَا لَبَّى مُلَبٍّ وَأَحْرَمَا

ترجمة البيت الرّابع، الصّدر:

«Seul parmi eux (la tribu de Quraysh), tu as proclamé ta protection au Messager de Dieu. Et eux [qui ne l'ont pas fait] seront à jamais

ترجمة البيت الرّابع، العجز:

«Tes esclaves, tant qu'un pérégrinant viendra disant: Puisses-tu m'accueillir (Seigneur, *Rabbi*! tant que l'on prendra l'habit de sacralisation [pour entrer sur le territoire sacré du *ḥaram* de La Mekke(٤٦٢)].

---

(٤٦٠) عندما نترجم «أَبْقَى مَجْدُهُ» إلى الفرنسيّة بعبارة «gloire éternelle»، فذلك من أجل مراعاة استعمالات اللّغة الفرنسيّة والتمشّي معها؛ في العربيّة، يبدو بالأحرى أنّ الجذر «خ/ل/د» لا يتوق نحو هذا المطلَق بل يدلّ فقط على مدّة تُعتَبر طويلة؛ ويمكنها هنا أن تتطابق مع تصوُّر الزّمن الذي ستظلّ القصيدة حيّة في ذاكرة النّاس ويقع تناقلها من جيل إلى جيل.

(٤٦١) نجد هنا استعمالًا قديمًا آخر للفظة «ناس» التي درسناها أعلاه في الفصل الثّاني في الهامش ٤٢٤؛ انظر أيضًا الاستعمال المتكرّر في سورة النّاس التي حلّلناها أعلاه في هذا الفصل؛ هنا أيضًا يجب إقصاء المعنى المتداول حاليًّا لهذه اللّفظة الذي يُراد من له أن يفيد معنى «البشر» أو أحيانًا «الجنس البشري».

(٤٦٢) يبدو أنّ المقصود بالحجّ الذي يُلمَّح له هنا هي العمرة، أي تحديدًا المشعر المكّي حول الكعبة؛ وهذا النّوع من الحجّ كان يتمّ في رجب، شهر الرّبيع الحرام؛ بالفعل، لا يبدو أنّ أهل مكّة قبل الإسلام كانوا يتحكّمون في حجّ الخريف أي حجّ ذي الحجّة، آخر أشهر السّنة، الذي كان يتمّ في عرفات على بعد ٢١ كيلومتر شرق مكّة؛ وكانت تقوده كبرى القبائل البدويّة لتلك المنطقة؛ فسهل عرفات المقدّس، المحاط بالجبال، والموجود خارج الحرم المكّي نفسه، كانت حدوده من هذه الجهة، وحسب المأثور الإسلامي، تتجاوز المزدلفة؛ بخصوص هذه الحدود المزعومة والتي تطرح إشكالًا، انظر أسفله، الهامش ٦٢٢؛ كلّ هذه الأماكن تمّ إدماجها لاحقًا في الحجّ الإسلامي؛ بخصوص هذه المسائل وكذلك توزّع المشعرين، الحجّ والعمرة، والتغييرات التي أدخلها محمّد، انظر أسفله فيما سيأتي في هذا الفصل، وأيضًا أعلاه، الهامش ٢٠٦؛ بخصوص مفهوم «الحَرَم»، انظر أعلاه، الهامش ٢١١.

تعليق على التّرجمة

يحتوي نصّ الطّبري على لفظة «esclaves» بالمعنى الحقيقي لمقابلها بالعربيّة «عَبِيدَكَ». بالمقابل، في ديوان حسّان بن ثابت نجد لفظة «عِبَادَكَ» التي تشير إلى أولئك الذين هم رمزيًّا «في حالة خنوع» بالنّسبة لربّ يكون إمّا رئيس قبيلة بشريًّا، أو ربًّا سماويًّا مفارقًا للطّبيعة، حامي قبيلة أو «سيِّد» مكان مقدّس. قد يكون الطّبري، عن وعي أم لا، قد ردّد الرّواية السّياسيّة التي لطالما ظل المؤرّخون الموالون لبني العبّاس ينشرونها باستمرار أو كانت ربّما متفشّية من قبل في أوساط المحدِّثين المدنيّين؛ وهذه القصّة مفادها أنّ أهل مكّة كانوا «طُلقاء» محمّد. وهذه اللّفظة تعني «أولئك الذين فُكَّت عنهم قيودهم» بعد أن كانوا أسرى مُقيَّدين. في الوسط القبَليّ، كانت العادة تقضي فعلًا بشدّ وثاق الأسرى الذين كانوا يقبعون داخل خيمة مَن انتصر عليهم وأسرهم وذلك كما أكّده جوسّين، بخصوص فترة حديثة أكثر، في كتابه «تقاليد العرب في بلاد مُؤاب» (Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*). وهؤلاء الأسرى من الرّجال، الذين يتمّ القبض عليهم عادة إمّا في المعركة أو أثناء غارة، كانوا يظلّون هناك بانتظار دفع فدية وبالخصوص إذا كان الأمر يتعلّق برجال ذوي شأن يستحقّون أن تضحّي قبيلتهم بالغالي والنّفيس من أجل إطلاق سراحهم. وإلّا فإنّهم كانوا يتحوّلون إلى عبيد بأتمّ معنى الكلمة وبالأخص منهم صغار السنّ[٤٦٣]. القصص حول أهل مكّة «الطُّلقاء» كانت مرصودة لتشويه سمعة خلفاء بني أميّة وتقويض مصداقيّتهم. فهم يقدَّمون كما لو لم يكن لهم أيّ أساس تاريخي إذا حكمنا من خلال الحالة التي كانت عليها

(٤٦٣) يقال إنّ هذه كانت أيضًا حال زيد بن حارثة، ابن محمّد بالتّبنّي والمُحبَّب جدًّا عنده؛ ورُوي أنّه كان قد تعرّض للسّبي وهو صغير السّن أثناء غارة على قبيلة عربيّة من شمال الجزيرة؛ ويقال إنّ خديجة هي التي أهدته لزوجها محمّد الذي سيعتقه فيما بعد عندما سيصبح النّبيّ المعتَرف به؛ وزيد يمثّل شخصيّة هامّة في سيرة محمّد، بالنّسبة له شخصيًّا وبالنّسبة لمسؤوليّات زعيم حرب التي يكون محمّد قد سلّمها إياه، في مرّات عديدة، خلال الفترة المدنيّة؛ وقد اشتُهِر أيضًا من جهة أنّه كان قد تزوج زينب بنت جحش، ابنة عمّة محمّد، وسينتهي الأمر بهذا الأخير إلى تزوّجها بعد أن طلّقها زيد، وقد أثار ذلك فضيحة بين النّاس لولا تدخُّل الوحي ليُبيح زواج النّاس من زوجات أدعيائهم (إشارة قرآنيّة محدّدة في سورة الأحزاب، ٣٦-٤٠؛ يرد اسم زيد في الآية ٣٧).

علاقات محمّد مع أبي سفيان الذي هو رئيس عبد شمس من أقوى العشائر[٤٦٤].

إنّنا نترجم التّعبير «لَبّيْك» إلى الفرنسيّة بالصيغة «Puisses-tu m'accueillir» أو «Agrée ma venue». وقد رُوِي أنّ هذه الصّيغة كان يُجْهَر بها جماعيًّا بصوت مرتفع يخرج من الأعماق مع إعلان كلّ واحد اسمه وكأنّما كان الواحد منهم يريد أن يقع التّعرّف عليه كما ينبغي. والتّلبية ما زالت تمارس إلى اليوم فهي كالعديد من الشّعائر الأخرى وقع الاحتفاظ بها أثناء مناسك الحجّ. وإذا لم يكن المُنادى غير مذكور عند الطّلب فإنّنا مع ذلك يمكن أن نحدِّد هويّته دون التباس على أنّه «السيّد» السّماوي، أي ربّ المكان المقدّس الذي ندخله للزّيارة. ويبدو أنّ هذه الصّيغة كانت قد تضمّنت قيمة التشفُّع والاستغفار وفي نفس الوقت التماس الدّخول إلى الحرم الذي هو «الحوزة التُّرابيّة» للرّبّ. وبالرّغم من أنّ شعائر الإفضاء إلى الأماكن المقدّسة من نوع «الإحرام» التي كانت تُمارَس آنذاك، فإنّ الحجّ لم يكن أيّ شيء آخر غير إقحام فضاء الرّبّ الخاصّ به. ولذلك كان النّاس يطلبون في كلّ مرّة الإذن بالدّخول من خلال الإهلال بصوت مرتفع وجماعيًّا كما لو كان الأمر يتعلّق بتجنّب عقاب ربّ المكان بمعيّة أفراد الفريق الذي كانوا ينتمون إليه. وكان ذلك يمثّل أيضًا ضربًا من ضروب إعلان النّوايا كما كانت عليه العادة إذ إنّ المرء عندما يمرّ، بدون سابق إنذار، بمخيّم مّا كان يستأذِن من «ربّ الخيمة» ويعبِّر له عن حسن نواياه؛ وتجدر الملاحظة أنّ رئيس المخيّم كان يحمل نفس لقب «ربّ». في كلتا الحالتيْن، كان من الضّروري أن يتقدَّم المرء كمُلتَمِس، بل كالمتسوِّل تقريبًا، أي في وضعيّة دونيّة صريحة[٤٦٥]. ثمّ على إثر ذلك يتعيّن على المرء أن يُعرِّف بنفسه ويُظهِر بكلّ وضوح عن نواياه غير العدوانيّة. كلّ هذا كان ضروريًّا ضرورة مطلقة حتّى يأمَل الشّخص العابر أن يُقبَل مجيئه. الترجمة الفرنسيّة المعتادة والتي لم تُناقَش أبدًا لعبارة «لَبّيْك» هي «Me voici!». ولن يبدو لنا أنّها لا تؤدّي إلّا بصورة غير كاملة المعاني الخلفيّة للصّيغة التي يكرّرها الحاجّ دون توقُّف ما إن يولي وجهته نحو «فضاء الرّبّ»، أي حرمه. وعلى الحاجّ أيضًا أن يواصل القيام بهذا الدّعاء حتّى بعد إفضائه

(٤٦٤) حول أبي سفيان، محمّد والتّداخلات السّياسيّة اللّاحقة، انظر أعلاه، الهامش ٣٧٧.

(٤٦٥) انظر أعلاه، الهامش ٣٩١، التصوّر بخصوص الشّخص الذي يتلقّى في العلاقة مع مَن يُعطي.

إلى الدّاخل. يبدو أنّ محمّدًا نفسه لم يحد مطلقًا عن هذه القاعدة. فالسّرديّات الهستوريوغرافيّة، التي ستسنح لنا الفرصة للحديث عنها لاحقًا، تظهره وهو منشغل على الدّوام بترديد هذه العبارة.

لفظة «إحرام» تُترجَم اليوم إلى الفرنسيّة بكلمة «sacralisation». في الواقع، هذه اللّفظة، التي هي اسم فعل، تمزج بين حركة تُعبِّر عن «نيّة الدّخول في النُّسْك» وبين عمل من أعمال الحجّ يتمثّل في تجرُّد الحاجّ من المخيط بارتدائه مجرّد قطعة قماش (إزار المُحرِم) وهو ما يحمله إلى يومنا هذا الحاجّ المسلِم. كما يقترن هذا بنوافل أخرى من الشّعائر كحلق الرّأس أو قصّ الشّعر وتقليم الأظافر والوضوء. كلّ الاهتمام يكون إذن منصبًّا على هذه الحركات الدّقيقة التي يجب أن يؤدّيها الحاجّ. إلّا أنّه يكون من الضّروري ألّا نكتفي بهذا ونقبل بطرح تساؤل حول معنى هذه الممارسات الشّعائريّة والغاية منها. كلّ هذا يتطلّب منّا بعض التّوضيح.

في الحقيقة، سيكون من باب حصر المعنى حصرًا كبيرًا إذا أحجَمنا عن اعتبار أنّ الإحرام يشكّل بالأساس أوّلًا وقبل كلّ شيء «الدّخول في منطقة مُحرَّمة». فنحن نجد أنفسنا، بصورة أو بأخرى، أمام انتهاك موصوف للمكان. ومن هنا تأتي محاولة التّكفير عن انتهاك المحظور من خلال القيام بحركات استغفاريّة ومتّفَق عليها ينبغي على المرء اتّباعها حرفيًّا. كلّ هذه الحركات تظهر بمثابة التّعبير عن الدّخول في «طاعة أمر الرّبّ». إذ لا يمكن للمرء الدّخول إلى حرم مّا دون أن يُظهِر تخلّيه عن هويّته وكينونته. وبالفعل، أن يضع الإنسان نفسه في موضع «الاستعباد» بالنّسبة «لربّ المكان»، فهو يفقد مؤقّتًا حتّى اسمه. وهو يتخلّى كذلك وبصفة رمزيّة عن كلّ ما يملك عندما يسلخ عنه ثوبه الأصلي وكأنّه يريد من خلال ذلك ارتداء معطَف الرّبّ. والأمر أشبه ما يكون بقواعد السّلطة الكاملة التي كانت تسود العلاقات الدّاخليّة في ذلك «الحَرَم» الأُسَريّ الآخر المتمثّل في مجرّد خيمة أيّ رجل من رجال القبيلة، هذا على الأقلّ في التصوّر الأمثل لهذه العلاقات. وعمليّة التّقديس وإجراءاتها تبدو إذن معقّدَة بشكل خاصّ. وهذا الإجراء يُستَخدَم كتمويه لكي يتسنّى الدّخول إلى فضاء محظور، فهو يراكم ويركّب سلسلة من

الحركات تبدو وكأنّها تترجم رمزيّة سلطة مُتَضخِّمة في عالم قبَليّ لا يدّعي مع ذلك انّه يعرف غير التكافؤ في العلاقات السّياسية. ولكن، إذا كان رجل القبيلة يتظاهر بالنّزول إلى أسفل درجات المجتمع، أي درجة «العبوديّة»، فهذا لا يعني مطلقًا أنّه يفعل ذلك ليحطّ من شأنه أو ليحطِّم ذاته. بل بالعكس من ذلك، فهو يفعل هذا لأنّه يأمل أن يحصل، مقابل ما يكون قد بذله وقدّمه صوريًّا، على أضعاف مضاعفة من طرف حاميه الذي تنطلي عليه الحيلة. إنّ مسعى الشّاعر، الذي هو في نفس الوقت مزيج من الاستجداء والمديح، يمكن أن تكون له قرابة، في ناحية من النّواحي، بمنطق الحجّ هذا الذي قد نعتبره في نهاية المطاف شكلًا من أشكال طلب الهِبة والعطيّة.

هناك نقطة أخرى مثيرة للاهتمام بخصوص المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لبيْتَي الشعر المذكوريْن تتعلّق بالدّور الذي يزعمان إعطاءه لمطعِم بن عديّ في الشعيرة المكيّة. يبدو أنّ الشّاعر كان يريد الإشارة إلى أنّ مطعِم كان الوحيد من بين شيوخ قبيلة قريش الجدير بأن يقود مجموع رجال القبائل الذين جاؤوا إلى الحجّ في مكّة. وربّما يكون دوره قد تمثّل في تدشين الشّعيرة سواء أن يكون هو أوّل مَن يمارسها أو، وهو الأرجح، بإعطائه الإشارة للحجيج كي ينطلقوا في كلّ تنقّلاتهم الجماعيّة من طواف وسعي كما سنرى ذلك لاحقًا في هذا الفصل. وإشارة الانطلاق هذه كانت تسمّى «إجازة». في الغالب الأعمّ يقع ترجمة هذه اللّفظة إلى الفرنسيّة بمعنى «permission». لا يجب أن ننسى أنّ اللّفظة تُطلَق على «حشد جماعي» الذي يتعلّق قبل كلّ شيء بقطعان المواشي التي تُساق نحو نقطة المياه [جَوَّز إبِلَه: سقاها، كما جاء في لسان العرب]. إنّ اقتران مثل هذه الصّور مع أغراض الحجّ، الذي سنتحدّث عنه لاحقًا، ينبغي أن نحتفظ به في الذّاكرة لأنّه مليء بالدّلالات والمعاني.

ما يجب أن يشدّ كامل انتباهنا أيضًا هو إشارة البيت الأوّل من قصيدة حسّان بن ثابت إلى المطعِم بن عديّ على أنّه كان «سيّد النّاس». وعلى ضوء باقي القصيدة فإنّه بإمكاننا أن نتصوّر أنّ المُطعِم، زيادة على دوره كسيِّد عشيرة، يرى وظيفته تتحوّل في الوقت المحدَّد إلى «سيّد الحجيج». لم يكن للوظيفة طابع قُدُّوسيّ إذ إنّها لم تكن

تُمارَس من طرف كاهن أو عرّاف. نظريًّا كان بإمكان أيّ رئيس خيمة أن يتقلّدها شريطة أن يكون رفيع المقام، يحترمه الجميع وبطبيعة الحال ذا قوّة وبأس ومعروفًا بالكرم والجود. ونحن لا نعرف مَن كان بمكّة يتحمّل أعباء «الإجازة» ولا ما إذا كان الأمر يتعلّق بوظيفة تناوبيّة. وبالتّأكيد لم تكن توكَل إلّا للرّجال المعروفين على رأس أهمّ الأُسَر ليس فقط من قريش ولكن ربّما أيضًا من بين القبائل الأخرى المتواجدة على عين المكان. بالرّغم من القصيدة، وفي ظلّ غياب مؤشّرات أخرى التي قد يمكننا العثور عليها في هذا النّص أو ذاك من المصادر التي وصلت إلينا، فإنّه ليس في مقدورنا أن نستنتج بكلّ يقين أنّ سيّد عشيرة بني نوفل هو بالفعل الشّخص الذي يكون قد تحمّل هذه المهمّة وحظِيَ بهذا الشّرف. فربّما كانت القصيدة تريد أن تقول فقط بأنّ المُطعِم هو الوحيد مَن كان جديرًا بها.

ملاحظة أخيرة مرّة أخرى: شاعر عُرِف بإسلامه يمدح رجلًا مات مُشرِكًا. وهي حالة تثير الدّهشة. من المهمّ أن نُعايِن أنّ الحجّ إلى مكّة، التي تجعل القصيدة المطعِم بن عديّ سيِّدَ هذا الحجّ، يبدو على أتّم ما يرام في بداية الفترة المدنيّة من النبوّة. فهو موجود بدون أدنى شكّ، بل أكثر من ذلك، نرى أنّه كان منتظِمًا إلى درجة أنّه سيستمرّ إلى ما لا نهاية. غير أنّ هذا كلّه لا يعني أنّنا نعرف عن الحجّ أكثر ممّا قيل لنا هنا، سواء كان ذلك بخصوص فصل السّنة الذي يتمّ فيه، ولا بخصوص المكان الذي يُقام فيه ولا حتّى فيما يتعلّق بالشّعائر التي تُمارَس خلاله. ولكن ربّما يوجد في تذكير القصيدة بالجوار الذي منحه شيخ بني نوفل المشرِك لمحمّد غَرض آخر خفيّ غير الإطراء والمدح. ألا يمكِننا أن نشتبه في وجود بعض من الدّهاء لدى الشّاعر؟ فالعرض الذي يقدِّمه يضع النبيّ، الحديث العهد في المدينة، في دائرة الضّوء، في حين أنّه كان من قبل ومنذ بضعة أشهر خلت وهو في مكّة وبين أفراد قبيلته يجد نفسه في وضعيّة اجتماعيّة مهينة غير عاديّة. إنّ الإطراء المبالغ فيه للمشرك المطعِم بن عديّ قد يهدف بشكل ثانويّ إلى التّذكير بما كانت عليه الوضعيّة الحقيقيّة لمحمّد وأتباعه في المدينة من وجهة نظر مجتمع قبَليّ. وهذه الوضعيّة لم يكن بمقدورها أن تكون أبدًا سوى وضعيّة لاجئين مُهانين. لقد سبق أن رأينا أنّ محمّدًا سيظلّ يحمل هذه الصّورة في أعين خصومه السّياسيّين إلى فترة متأخّرة جدًّا طوال

الفترة المدنيّة بأكملها تقريبًا[٤٦٦]. فمعركة بدر، في السّنة الثّانية من الهجرة، لم تكن قطّ إلّا مجرّد هجوم مباغت وجريئ كُلِّل بالنّجاح[٤٦٧]. فقد كان من الممكن ألّا تُسفِر عن أيّة نتيجة تُذكَر. وهذا على الأقل ما كان عليه الوضع طوال ما يقارب ثلاثة أعوام إلى غاية الانتصار غير المتوقَّع في معركة الخندق الذي تمّ إحرازه بدون قتال تقريبًا[٤٦٨]. فلم يكن في كلّ هذا ما يدعو إلى انبهار الخصوم والمنافسين في الدّاخل والتّأثير عليهم تأثيرًا نهائيًّا سواء كان منهم أهمّ سادة القبائل حتّى أولئك الذين أسلموا منهم، أو يهود المدينة، أو العشائر التي لم تُسلِم بعد. أمّا المعارك الحقيقيّة والانتصارات الحقيقيّة فإنّها ستأتي لاحقًا. فحتّى الانتصار، الذي أصبح لا نزاع فيه، عندما فتح محمّد مكّة وأحكم سيطرته عليها ثمّ الانتصار العسكري في معركة حُنَيْن[٤٦٩]، هذان الانتصاران كان بإمكانهما السّماح لمحمّد أن يستحقّ أخيرا نيْل لقب «ربّ» (وهو اللّقب الفضفاض ولكنه تقليديّ على ما يظهر، الذي كان بودّ الإسلام المتأخّر أن يتناساه كليّة، وذلك كما سبق أن اقترحناه أعلاه)، يبدو أنّ هذين الانتصاريْن لم يكونا كافيَيْن على الإطلاق لكي يكفّ بعض سادة عشائر المدينة عن انتقاداتهم له. لقد ظلّ هؤلاء «لا غنى عنهم» بالنّسبة لمحمّد إلى آخر رمق في حياته[٤٧٠].

(٤٦٦) انظر أعلاه، الهوامش ٢٩٠، ٣٤٢، ٣٨٨، ما جاء من قول الخَصْم في القرآن والذي سيضعه المأثور اللّاحق على لسان «رأس المنافقين».

(٤٦٧) انظر، دائرة المعارف الإسلامية، «بدر».

(٤٦٨) انظر دائرة المعارف الإسلاميّة، «الخندق».

(٤٦٩) حول هذه الأحداث، انظر أعلاه، الهامش ٣٧٧.

(٤٧٠) انظر التّلميح القرآني في سورة التّوبة، ٨٤، الذي مفاده أنّ محمّدًا، الذي أصبح سيّد كلّ العربيّة الغربيّة، فاختار مع ذلك أن يُصلّي على أحد أكبر منافسيه حين وافته المنيّة ويُقوم على قبره، وهو ما عرّفه المأثور الإسلامي لاحقًا على أنّه عبد اللّه بن أبيّ، «رأس المنافقين»؛ فيما يتعلّق بطبيعة سلطة محمّد، انظر أعلاه، الهامشيْن ٩٤، ١٤٠.

١٠

«زيارة» البيت

إنّ ملفّ الحجّ الإسلامي هو ملفّ معقّد بصورة خاصّة. فقد وقع تناوله في الغالب الأعمّ حصريًا من وجهة نظر المعتقدات والتصوّرات ما بعد قرآنيّة وبدون وضعه في علاقة مع موطنه الأصلي. هذا مع أنّ الأمر يتعلّق بميدان حيث يجد الحاضر النبويّ، المنسوب لمحمّد، والمستقبَل، المتحقِّق في مجتمعات دولة الخلافة، نفسيْهِما متشابكيْن تشابكًا وثيقًا مع ماض سابق، ألا وهو ماضي المجتمع القبَليّ المكّي وما وراءه من الشّعائر، خصوصًا شعائر الأضحية، التي كانت سائدة في العربيّة الغربيّة. ففي مجتمعات دولة الخلافة المتأخِّرة التي يمكننا القول بأنّها هي التي بنت الدّين الإسلامي في ملامحه الأساسيّة التي نعرفه بها اليوم، نرى أنّ هذا الماضي السّابق قد خضع، في الظّاهر بصورة عشوائيّة جدًّا، لمصير يبدو أنّه إمّا تمّ محوه جملة وتفصيلًا وإمّا كان قد تمّ إنعاشه بمعتقدات جديدة وبمعانٍ مُستَبدَلة. في الحقيقة، نرى أنّ القطيعة في زمن محمّد كانت أبعَد من أن تكون قطيعة تامّة. ما يبدو أنّه بالفعل قد تغيّر هو الولاءات والأحلاف وفي نفس الوقت بعض المرجعيّات الأسطوريّة. وهذا على غرار ما فعله وحي الفترة المدنيّة الذي أحال الموقع المكّي إلى مرجعيّة إبراهيميّة قُدِّمت على أنّها المؤسِّسة لحُرمَة المكان وقدسيّة شعائره. غير أنّنا يمكن أنّ نشكّ في أنّ هذه «الإبراهيميّة» التي تُقدَّم على أنّها «مُكتَشَفة من جديد» جاءت في التوقيت المناسب جدًّا لدعم محمّد في إطار الجدل مع أحبار اليهود المحلّيّين. أمّا القرآن المكّي فيبدو أنّه لم يكن يعلم شيئًا عن هذا الموضوع(٤٧١).

---

(٤٧١) انظر أعلاه في الفصل الأوّل، «إبراهيم والنبوّة القرآنيّة».

ومع هذا، يبدو أنّ كل هذه التغيّرات كانت بالنّهاية سطحيّة؛ إذ إنّنا نلاحظ في حالات عديدة أنّ أشكال التّعبير والمصطلحات المحلّية ظلّت رغم كلّ شيء متواجدة لم تضمحل. فنحن نراها تظهر حتّى في الاستعمالات الحاليّة، فبعض أسماء الشّعائر القديمة مثلًا وقع الاحتفاظ بها، حتّى ولو أنّ معناها لم يعد يُفهَم كما ما كان عليه في السّابق. ونحن سنشتغل الآن على هذه المصطلحات التي تخفي بالكاد معناها القديم وراء الكلمات التي تقولها.

سنستخدم أيضًا قصيدة حسّان بن ثابت كنقطة انطلاق قبل أن نتجوّل في عدد من النّصوص القديمة من بينها بطبيعة الحال النّص القرآنيّ. وكلّ مقطع أو كلّ تعبير نحلّله سيسهِم حسب طريقته الخاصّة به بإلقاء ضوء جزئيّ على تاريخ متشظٍّ يجب علينا محاولة إعادة تركيبه على الأقلّ في بعض من فتراته. والأمر يتعلّق في نفس الوقت بفهم الأحداث التي يُفترَض أنّها مرتبطة بالتّاريخ النبويّ بالمعنى الحصري، أو على الأقل بتثمين المشاكل التي تطرحها هذه الأحداث ومدى مصداقيّتها انطلاقا من القصص التي ترويها، وذلك على غرار فهم أكثر اتّساعًا لأنثروبولوجيا الحجّ في مجتمعات شبه الجزيرة العربيّة.

بيت شعر غامض يتعلّق بمطعِم بن عديّ

في البيت الثّاني من قصيدته، أي الذي يسبق مباشرة البيت الذي درسناه أعلاه، يبدأ حسّان، شاعر المدينة، مدحَه لمطعِم المُتَوَفَّى مطلِقًا عليه لقبيْن غريبيْن: «عَظِيمَ الْمَشْعَرَيْنِ وَرَبَّهَا»(٤٧٢). هنري لامّنس، الذي أشار منذ أمد طويل إلى هذا المقطع في كتابه *L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*(٤٧٣)، يُترجِم الصّيغة الواردة في هذا البيت كالتّالي:

«le chef suprême, et le *rabb* des deux sanctuaires»

(٤٧٢) إنّ استعمال لفظة «ربّ» لوصف قائد بشري سبق أن رأينا ذلك أعلاه في هذا الفصل؛ ولذلك يجب ألّا نستغرِب هنا حتّى وإن كان القائد المقصود يظهر وهو يتدخّل في منسَك جماعيّ؛ بالفعل، لا وجود في هذا المجتمع لرجال مختصّين بإقامة القدّاس، خاصّة فيما يتعلّق بالنّحر؛ فمعنى لفظة «مَشْعر» هو الذي يطرح إشكالًا.

(٤٧٣) Henri Lammens, *op. cit.*, p. 152؛ المقطع موجود في مقاله عن عبادة الأصنام.

التّعبير «le chef suprême» يقابل لفظة «عَظِيم» العربيّة. أمّا لفظة «ربّ» فقد ظلّت على حالها دون أن تترجَم. لم يقدّم هنري لامنس أيّ سياق لهذين اللّقبيْن اللّذيْن يوحي الشّاعر بأنّ المطعِم كان يحملهما أو على الأقل يكون من المفترض أنهما كانا قد أطلقا عليه. كان هناك إذن احتمال كبير أن يظلّ المجموع غامضًا بالنّسبة للقارئ غير المطّلِع على دقائق الأمور. ومع ذلك، ليس لقب «ربّ»، الذي أغدقه الشّاعر على المطعِم بن عدّي في هذا المقطع، هو ما يسبّب تاريخيًّا الإشكال. ونحن نرى أنّه يمكن تفسيره بواسطة الطّابع الاجتماعي القبَليّ والتّصوّر الذي كان يقوم به بخصوص «السّيادة على أرض بعينها». فسواء تعلّق الأمر بمجرّد خيمة أو فضاء مقدّس فإنّ الحُرمَة تجعل منهما فضاءات «مُغلَقة ومحظورة» إلّا لمن كان قد نال «الإذن بالدّخول فيها». والرّبّ كان هو سيّد هذه الأماكن. وبالمقابل، فإنّ المعنى الذي يجب إعطاؤه للفظة «مَشْعَر» يشكّل صعوبة(٤٧٤). وهذه اللّفظة الواردة هنا بصيغة المثنّى هي التي تقودنا نحو مسألة الحجّ إلى مكّة. يبدو أنّ المشكل لم يره هنري لامنس الذي يكتفي بالتّرجمة دون أن يوفّر أدنى شرح للكلمة. التّرجمة التي نقترحها من جانبنا والتي سنوضّح لماذا فضّلناها هي التّالية:

«Le chef de rite des deux *lieux marqués*(٤٧٥) et leur *seigneur*».

«سيّد شعيرة المكانيْن المَوْسُوميْن (المَعْلَمَيْن) وربّهما»

---

(٤٧٤) نعترض على أن نُماثِل لفظة «مَشْعَر» باللّفظة الفرنسيّة «sanctuaire». لقد سبق لنا أن قلنا في الفصل الأوّل إنّ الكعبة لا تجيب حسب رأينا إلى هذه الوظيفة، ولا أيضًا لوظيفة «المعبَد»؛ فنحن نقترح تفسيرًا يقوم على اعتبار الحرم المكّي بمثابة «مركّب من الأصنام»؛ فبحكم هذا النّوع من الخصوصيّة يكون على التّرجمات -التي يجب دائمًا تبريرها- أن تبحث في مثل هذه الحالة عن أقصى ما يمكن من الدقّة.

(٤٧٥) سنرى (أسفله في الهامش ٥١٠ والنّص المرفَق) أنّ واحدًا من هذه الأماكن على الأقلّ كان «موضع نحر»؛ الأمر يتعلّق بصخرة المروة، الموجودة في الضّاحية الشرقيّة لمكّة؛ والمكان الآخر يمكن أن يكون النّقطة التي ينطلق منها منسك السّعي، أي الصّفا؛ والصّخرتان مذكورتان بصريح العبارة في القرآن ويُطلَق عليهما «شَعَائِر اللّه»، سورة البقرة، ١٥٨؛ وهذه العبارة تتكرّر أربع مرّات (البقرة، ١٥٨؛ المائدة، ٢؛ الحجّ، ٣٢، ٣٦)؛ وهي تشير إلى أشياء مختلفة: البُدن -حول هذه اللّفظة انظر أسفله، الهامش ٥٢٨- في سورة الحجّ، ٣٢، ٣٦؛ في المقاطع الأخرى قد تشير العبارة إلى «أماكن إقامة المناسك»؛ هذا المعنى يتأكّد اشتقاقيًّا في الجذر «ش/ع/ر»، انظر أسفله، الهامشيْن ٤٧٩، ٤٨٠.

نلاحظ، بالإضافة إلى ذلك، أنّ القصيدة تقدّم هذه الفائدة الاستثنائيّة من جهة أنّها تمثّل واحدًا من النّصوص النّادرة التي يمكن أن نلحقها بالفترة النبويّة والتي يتعلّق الأمر فيها مباشرة بحجّ وقع في فترة ما قبل الإسلام. وبالفعل، ففي الفترة التي قيلت فيها القصيدة، أي في بداية الفترة المدنيّة، لم يكن القرآن قد تعرّض بعد للحديث عن مسألة حجّ تمّ حصريًّا بطريقة «إسلاميّة». فالشّعائر المتّبعة، بما فيها تلك التي أدّاها محمّد، في السّنة السّادسة من الهجرة، أي سنة ٦٢٧ م، عندما «زار البيت» في مكّة(٤٧٦)، يبدو أنّها كانت شعائر مشتركة بين الإسلام والوثنيّة. أمّا فيما يخصّ «أسلَمَة» الحجّ النّهائيّة، سواء كان ذلك من خلال إعادة استعمال الشّعائر القديمة أو تحويلها، يجب تحديد تاريخها بما لا يدع مجالًا للشّك في أقصى نهاية الفترة المدنيّة، وذلك على الأقلّ فيما يتعلّق بالتّغييرات التي يمكن أن نعتبر أنّها أُدخِلت من طرف محمّد نفسه(٤٧٧). وهذا بالتّأكيد ما يفسّر السّبب الذي حدا

(٤٧٦) انظر أسفله في هذا الفصل، قضيّة الحديبية التي حدثت عام ٦٢٦ م وعُمرَة السّنة التّالية.

(٤٧٧) إنّ الشّعائر التي «تُؤَسْلِم» الحجّ التقليدي لا يمكن الكشف عنها إلّا في السّور أو الآيات المدنيّة المتأخّرة جدًّا: البقرة، ١٥٨، ١٨٩، ١٩٦-٢٠٣؛ آل عمران، ٩٧؛ التّوبة، ٣، ١٩؛ الحجّ، ٢٥-٣٧؛ الحجّ الإسلامي -على الصّورة التي ستصبح مُعتَمَدة- لم يتمّ إلّا مرّة واحدة، حوالي شهريْن قبل وفاة محمّد عام ٦٣٢ م؛ وهذه الحجّة التي ستُطلِق عليها الهستوريوغرافيا التّقليديّة اسم «حجّة الوداع» لأنّ محمّدًا هو الذي قادها بنفسه وودّع فيها المؤمنين؛ وقراءة المقاطع القرآنيّة حول الحجّ تطرح مع ذلك إشكالًا خطيرًا؛ إذ من الصّعب معرفة ما إذا كانت الآيات تتحدّث عن المشعر المكّي في حدّ ذاته والذي يقع مبدئيًّا خلال شهر من أشهر الرّبيع، أي شهر رجب، أم عن الحجّ الذي كان يقام في سهل عرفات والذي كانت تتحكّم فيه القبائل البدويّة: في هذه الحالة الثانية يكون الأمر متعلّقًا بالحجّ الخريفي الذي نشكّ في أنه يكون قد خصّ الحرم المكّي، حتّى وإن كان المكيّون ينضمّون إليه عند الاقتضاء بخروجهم من محيط حرمهم؛ انظر أسفله في هذا الفصل، عندما نتعرّض إلى هذيْن الصّنفيْن من الحجّ؛ تجدر الملاحظة أنّ القرآن غالبًا ما يتحدّث عن «الشّهر الحرام» بصيغة المفرد: البقرة، ١٩٤، ٢١٧ (بخصوص حادثة النّخلة التي رُوِي أنّها وقعت في فصل الرّبيع، انظر أسفله)؛ المائدة، ٢، ٩٧؛ في حالة استعمال صيغة المفرد هذه قد يكون المقصود فقط هو مشعر الحجّ المكّي داخل الحرم؛ وبالمقابل، عندما تتحدّث الآيات عن «الأشهُر الحُرُم»، في صيغة الجمع، يكون هذا في أغلب الظّن مشتملًا على الصّنفَيْن من الحجّ، الدّاخلي والخارجي (البقرة، ١٩٧؛ التّوبة، ٥)؛ يصعب إعطاء أجوبة على ذلك لا سيما وأنّ كلمة «حجّ»، التي تشير اليوم إلى المشعَر المرتبط بعرفات، يمكن أن تكون في الأصل قد طُبّقت أيضًا على مكّة؛ وبناء على هذا، يبدو المقطع ٢٥-٣٧ من سورة الحجّ (وهو من بين أطول المقاطع التي تتناول موضوعة الحجّ) من شأنه أن يخصّ فقط المشعر الذي يقام في

بالشّاعر حسّان بن ثابت إلى تقديم المطعِم بن عديّ على أنّه قام بمساهمة من هذا النّوع بخصوص مناسك الحجّ. ولكن حسب اعتقادنا، لو كان الحجّ قد تمّت «أسلَمته» في ذلك الوقت لكان من الصّعب جدًّا إعطاء دور كهذا للمطعِم مهما تكن الصّورة الحسنة التي كان يتمتّع بها. من وجهة نظر تاريخيّة ليس من المهمّ معرفة ما إذا كان المطعِم قد لعب حقيقة أم لا الدّور الذي ينسبه إليه الشّاعر. ما يسمح لنا بالتّساؤل ويوفّر لنا دروسًا يجب فكّ رموزها هو كون أنّ المطعِم أمكن إظهاره بمثابة «السيّد الأعلى لمراسم الحجّ إلى مكّة».

لفظة «مَشْعَر» بنيت في صيغة اسم مكان. يمكن أن نجد في جذر هذه الكلمة معنى ملموسًا جدًّا وفي نفس الوقت مرتبطًا شديد الارتباط بشكل المكان. وهذا المعنى يشير إلى «مكان كثير الشّجر يحلّه النّاس يستدفئون به في الشّتاء ويستظلّون به في القيظ». ولتأدية هذا المعنى تردّد اللّغويّون بين عدّة صيغ اسميّة منها «شِعَار»،

الحرم المكّي؛ كما أنّ كلمة «حجّ» يجب أن تُفهَم فقط بمعنى «المَقْصَد والمَسْلَك» (انطلاقًا من معنى «مَحَجَّة»، أي الطّريق كما جاء في لسان العرب)؛ وضمن هذه الشّروط، فأنّه يُصبح من الصّعب فهم المقاطع الأخرى؛ فسورة البقرة تمزج بشكل عشوائي فترات كرونولوجيّة مختلفة لا تتحدّث عن نفس النّوع من الحجّ: الآية ١٥٨ تكون معزولة إذ هي تتعلّق فقط على ما يبدو بمكّة (وهي تستعمل لفظة «حجّ»). يلاحظ رودي باريت قراءة متناقضة يقدّمها المأثور الإسلامي بخصوص المشعر الذي يخصّ السّعي بين صخرَتَي الصّفا والمروة، انظر *Kommentar*, p. 36 بخصوص الآية ١٥٨ من سورة البقرة؛ أمّا الآيتان ١٨٩ و١٩٤ فيبدو أنّهما تتعلّقان بالحرم المكّي؛ وهما تَرِدان قبل مقطع أساسيّ (١٩٦-٢٠٣) ولكنّه غامض نوعًا مّا يخلِط على ما يظهر بين المشعَريْن الدّاخلي (العُمرَة)، والخارجي (الحجّ الأكبر)؛ ومشعر عرفات (الحجّ الخارجي) وإفاضته (انظر أسفله في هذا الفصل) مذكوران في الآيتيْن ١٩٨-١٩٩؛ الآية ٩٧ من سورة آل عمران معزولة ولا تتعلّق إلّا بمكّة فقط ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾؛ أمّا الآية ٣ من سورة التّوبة فهي تُعلِن كالآتي: ﴿يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ﴾ (إذن الحديث هنا على الأرجح يتعلّق بالمشعر خارج الحرم المكّي؛ والتّأريخ التّقليدي يضع نزول هذه السّورة في آخر السّنة ٩ للهجرة)؛ ولكن، إذا كان الإعلان السّياسي الخاصّ بالتبرُّؤ من العهود مع المشركين (آية ١ من سورة التّوبة: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾) يشمل على ما يظهر مُجْمَل القبائل المحليّة، فإنّ التّدابير التي تمّ الإعلان عنها بخصوص الحجّ لا تتضمّن إلّا الحرم المكّي (سورة التّوبة، الآيات ١٧-١٩: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَاجِدَ اللَّه (. . .) إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ (. . .) أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ﴾)؛ ولذلك يبدو إذن جليًّا أنّه من الواجب إعادة النّظر في مُجْمَل ملّف الحجّ؛ ونحن لن نستطيع هنا إلّا تقديم بعض الملاحظات.

«شَعَار»، أو «مَشْعَر». في الوسط الطّبيعي للعربيّة الجافّة فإنّ مثل هذا المكان من شأنه أن «يَسِم» لا محالة المشهد. فهو يسمه من حيث تفرُّده إذ يمثّل عادة مكانًا معزولًا وسط فضاء يكاد يكون معدنيًّا تمامًا. فهذا النّوع من المناظر لا يمكن إذن أن يتجاهله النّاس، ولا يمكنه أن يترك لديهم إلّا تصوّرًا إيجابيًّا جدًّا. والانتقال من تصوُّر مكان «موسوم» بهذه الصّفة إلى تصوُّر مكان «حرام»(٤٧٨) هو أمر يتمّ في غاية السّرعة والسّهولة. نفس الجذر يدلّ أيضًا على تصوُّر للأرض التي حين ترويها الأمطار تصبح كروضة سرعان ما «يَغُمُّ رأسَها الشجر والنّبات [لسان العرب]»(٤٧٩). في كلّ شتّى أشكال الخيال هذه نرى أنّ العلاقة مع الماء كعنصر للإخصاب والحياة هي علاقة جليّة صارخة. وهنا نجد ما يمكن أن نغذّي به على نطاق واسع كلّ تحويلات التصوُّر نحو منظومات معيشيّة أخرى على غرار منظومة المعتَقَد. فلن يكون بوسعنا، على سبيل المثال، أن ننكر أنّ نفس هذه العلاقة مع الماء هي حاضرة أيضًا في مشعَر الحجّ. إذ يجب علينا أن نتذكّر بالفعل أنّ الذّبائح (إسالة الدّم) كانت تمثّل قمّة المشعَر ونهاية مبتغاه في شبه الجزيرة العربيّة(٤٨٠).

القرآن المدني يذكر مكانًا واحدًا يطلق عليه صفة «مَشْعَر»، وحتّى صفة «المَشْعَر الحَرَام»، الذي ورد في الآية ١٩٨ من سورة البقرة ضمن مقطع متأخّر يتحدّث عن الشّكل المزدَوج للمَشعَر، أي الحجّ والعمرة(٤٨١). واللّفظتان مذكورتان على التّوالي ﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ في الآية الطّويلة ١٩٦ من سورة البقرة. انطلاقًا من النّص القرآني نفسه وبمعارضة هذا المقطع بالمقاطع الأخرى التي تجمع بين اللّفظتيْن فإنّنا لا نتوصّل لفهم ما هي العلاقات بين الصّنفيْن من الحجّ، هذا إذا كانت لفظة حجّ في

(٤٧٨) انظر أعلاه، في الفصل الأوّل وصف بعض هذه المواضِع كثيرة الشّجر كالأجَمَة، التي يُطلَق عليها «حَرَم»، أي أماكن ممنوعة ومقدّسة.

(٤٧٩) من المفيد الإشارة هنا إلى أنّ لفظة «شَعَر» مشتقّة من نفس الجذر «ش/ع/ر» ونحن نعرف العلاقة بينه وبين المقدَّس والمُحرَّم؛ كذلك «شِعْر»، من نفس الجذر، يعطي معنى الكلام «المحدود بعلامات لا يجاوزها» (لسان العرب).

(٤٨٠) هِبَة الدّم تكون قد سبقت هبة ماء المطر المنتظَر، انظر أسفله في هذا الفصل؛ نلاحظ أنّ لفظة «إشْعار»، من نفس جذر «مَشْعَر»، تشير إلى الحيوانات «المُهْداة» للنّحر والتّضحية.

(٤٨١) حول المرجعيّات الدّلاليّة المحسوسة لهذه اللّفظة، انظر أعلاه، الهامش ٢٠٦.

هذا المقطع تسمح بهذا المعنى. أمّا كلمة «العمرَة» فهي، من ناحيتها، تحيل دائمًا إلى المشْعَر الأدنى، أي داخل الحرم المكّي. وهي لا تسبّب إشكالًا إلّا عندما نتساءل بخصوص الزّمن الذي كانت تتمّ فيه. والأمر يتعلّق بمعرفة ما إذا كانت التّركيبة الحاليّة في الشهر الثاني عشر من التّقويم الإسلامي والتي تجمع بين الشّعيرة التي تتمّ داخل الحرم وبين المشْعَر الأقصى، أي خارج حدود الحرم، بسهل وجبل عرفة، وذلك في مشعَر وحيد كانت موجودة سلفًا في القرآن. يبدو أنّ هناك على الاقلّ غموضًا في هذا الموضوع كما سبق أن ألمحنا لذلك.

حسب التّقليد الإسلامي في القرون الوسطى يكون الحجّ الحالي قد ضُبِطت مواقيته ومناسكه في أقصى نهاية الفترة المدنيّة من طرف محمّد نفسه. وهذا الاقتراح لا يشكِّك في الممارسة المحلّية السابقة التي من المفترض أنّها كانت هي أيضًا تشتمل على عُمرة. فقد ذُكِر أنّ القبائل الخارجيّة كانت تقوم بهذه الزّيارة للبيت المكّي وذلك بمناسبة مجيئها السّنوي لسهل عرفة على بعد عشرين كيلومتر إلى الشّرق من مكّة. دعنا نقول منذ البداية إنّ هذا الرّبط بين الشّعيرتيْن، الذي يُعتَبَر واضحًا وضوح الشّمس، هو بالتّحديد الذي يطرح إشكالًا. وسنأخذ كمؤشّر على ذلك معالجة لفظة «حجّ» الواردة في السورة التي تحمل نفس الاسم في القرآن.

في الآية ٢٧ من هذه السّورة التي سُمِّيت، على نحو خاطئ، بسورة «الحجّ»، نرى أنّ كلمة «حجّ» لا تتعلّق بالتوجّه إلى عرفة. ومن ناحية أخرى فإنّ استعمال اللّفظة لم يكن في صيغة مصدريّة ولكن بصيغة اسم فعل ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾. فقد كان الأمر يتعلّق فقط بالحصول على الاعتراف كما ينبغي بفعل الإرادة الإلهيّة في جعل رجال القبائل يلبّون نداء الحجّ[٤٨٢] قادمين من كلّ طريق ومسلك، مشاة على أرجلهم وركبانًا على النّوق للذّهاب إلى مكّة، مكان مشعَرِهم[٤٨٣]. فالقرآن يقدِّمهم على أنّهم يأتون من بعيد وحتّى من بعيد جدًّا ﴿مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾. وما

---

(٤٨٢) من الجدير بالذّكر أنّ الطّريق الذي نتّبعه أو المسار الذي نسلكه يمكن أن نطلق عليهما «محجّة»؛ وهي كلمة بنيت في صيغة اسم مكان.

(٤٨٣) في الآية ٢٥، يُعارض النصّ القرآني بين «البَادي»، أي مَن هو أصيل «البادِية» أو القادِم من «الخارج»، وبين «العاكِف»، أي «المُقيم على عين المكان».

نوقهم «الضّامِرة» عند وصولها إلى المكان، وقد أنهكها طول الطّريق، إلّا شاهدًا على ذلك؛ وهذا التّعبير يرد هنا على الأرجح على سبيل المبالغة[٤٨٤]. فيكون «فعل الحجّ» إذن قد أشار إلى «سَفَر قد تحقّق» بعد تجشّم كل الصّعاب التي يمكن تصوّرها وتخطّيها بسلام وأمان. وبالفعل، حتّى وإن كانت الطّريق وعرة فإنّ اللّه يجعل من الممكن لكلّ شخص أن يصل بكلّ تأكيد إلى أماكن الحجّ. ومن بين المسالك والشّعاب الأكثر وعورة كان هناك ما يُعبَّر عنه بتعبير «الفَجّ العَميق»، بمعنى «الشَّعْب الواسع بين الجَبَلَيْن»، الذي يذكره القرآن في الآية ٢٧. وبداية من هذا الاستعمال القرآني قد تكون اللّفظة قد انتهت حتّى إلى الدّلالة بصورة خاصّة على الطّرق المؤدّية إلى مكّة. فنحن نجد أنّ الواقدي في مغازيه[٤٨٥] قد أعاد استعمال هذا اللّفظ في مقطع يتحدّث بصفة خاصّة عن «فِجَاج مكّة».

أمّا فيما يتعلّق بمجمل مقطع سورة الحجّ (الآيات ٢٥-٣٧)، فهو لا يُشير مطلقًا إلى «الحجّ» ولكن إلى المحاولة التي قام بها محمّد سنة ٦٢٧ م، سنة ستٍّ من الهجرة، للذّهاب إلى مدينته السّابقة لكي يؤدّي فيها شعائر السّعي والمَنْحَر التي كانت تشكّل «زيارة البيت»، أي مَشْعَر العُمرَة. والأمر يخصّ هنا حدثًا هامًّا وشهيرًا، في التّاريخ التّقليدي، والتي يطلق عليها المؤرّخون اسم «الحُدَيْبية»[٤٨٦]، وقد سُمِّي هذا المكان كلّه باسم البئر التي كانت توجد هناك في ضاحية مكّة، وكما قيل أيضًا إنّه كان يتشكّل من أحراش وأشجار، برّية على ما يبدو، مع احتمال وجود شجرة مقدّسة كبيرة من بينها؛ فالمشعَر هو «كلّ مكان فيه خَمَرٌ وأشجار (. . .) الموضع الذي به كَثْرة الشّجر» (تاج العروس). ويُروى أنّ محمّدًا كان قد أقام في هذا المكان قرب البئر لأسابيع عديدة مع فريق من صحابته حين وصل إليه سالكًا طريقًا وعرًا آخر يمرّ بين الشّعاب بعد أن أُعلِمَ أنّ قريشًا كانت قد عزمت على صدّه عن البيت. وكان محمّد قد عقد النيّة وأحرم بالعمرة، ككلّ رجل من رجال القبائل، وخرج يروم زيارة البيت في مكّة، مسقط رأسه. في الواقع، كان هذا العمل عملًا

(٤٨٤) سورة الحجّ، ٢٧.

(٤٨٥) الواقدي، مرجع سابق، ج ٣، ١١٠٨.

(٤٨٦) بخصوص هذه الواقعة، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة في «الحديبية».

سياسيًّا؛ وذلك ما كان المكيّون قد فهموه فهمًا جيّدًا. فالأمر كان يتعلّق بإرادة نبيّ المدينة أن يقع الاعتراف به كطرف مهمّ يمكن التّحاور معه. وتذكر المصادر أنّ هذه العمرة لم تتمّ في نهاية المطاف إلّا في العام المقبل على إثر عقد اتّفاق صلح الحديبية مع المكيّين تحصّل عليه محمّد بعد عناء شديد ومساومات مريرة(٤٨٧). قبل أن نعود إلى هذين الحَدَثيْن بتفصيل أدقّ لاحقًا في هذا الفصل، سنقوم بتفصيل بعض شعائر والفترات البارزة لهذين النّوعيْن من الحجّ. النّصوص القديمة التي تلمّح لهما كثيرة بالرّغم من أنّها تتناقض أحيانًا أو تكون عصيّة على الفهم.

مشاعر الحجّ في الحرم المكّي بالذّات

ستتعرّض بالخصوص إلى وقائع تتعلّق بالمكان والتّنقل من خلال مصطلحاتها القديمة وذلك بغية محاولة فهم أفضل للشّعائر ومقاصدها. سنذكّر، كلّما وجدنا إلى ذلك سبيلًا، وسنعيد تناول العناصر التي تقدّمها لنا الهستوريوغرافيا المقدّسة بخصوص الفترة النبويّة. ومن هذا المنطلق، سنحاول العثور على عناصر دلاليّة سُفليّة، أي تلك التي يمكن أنّها شكّلت القاعدة لأنساق الحجّ ما قبل إسلاميّة.

في الوقت الحالي، بعد وصول الحجيج إلى مكّة، في اليوم السّابع من ذو الحجّة، أو قبله بيوم أو يوميْن، تبدأ سلسلة أولى من الشّعائر. وكلّها تجري في بطْن مكّة حيث مكان الكعبة. والأمر يتعلّق بأشواط من الطّواف يمكن أن نصفها كلّها على أنّها من نوع «الطّواف بالصّخور». وبالفعل، فإنّنا نعاين في كلّ هذه الشّعائر حضور صخرة أو عدّة صخور مقدّسة. ولكن، ما يجب أن يشدّ الانتباه قبل كلّ شيء هو تصميم الحرم المكّي في حدّ ذاته. غير أنّنا سنرى أيضًا أنّ ما هو أكثر أهميّة هو «شعائر الماء».

---

(٤٨٧) عند المؤرّخين تُسمّى هذه «الزّيارة» التي وقعت سنة ٧ للهجرة باسم «عُمْرَة القَضِيّة أو القضاء»؛ وقد كُرِّم الصّحابة الذين كانوا بالحديبية بشهادة من القرآن حين بايعوا محمّدًا تحت الشّجرة لمّا ظنّوا أنّ المفاوضات قد تكون قد باءت بالفشل وأنّ المكّيّين سيغيرون على معسكرهم، وهم تقريبًا عزَّل لا سلاح لهم لأنّهم كانوا قد خرجوا من المدينة مُعتَمِرين وليس لطلب الحرب: سورة الفتح، ١٨.

كلمة «بَطْن» تعني في معناها الحرفي «جوف الإنسان وسائر الحيوان» (الكِرْش، خِلاف الظَّهر). وهذا المفهوم مهمّ ويستحقّ تحليله والوقوف عنده. يبدو أنّ هذه اللّفظة في الحقيقة كانت قد فُهِمَت بمثابة «جَوْف الشّيء» (داخله)، وكذلك أيضًا بمعنى «بُطنان الأرض، ما توطّأ في بطون الأرض سَهْلِها وحَزْنها ورياضها وهي قَرار الماء ومستَنْقَعُه» (لسان العرب). واللّفظة تنتمي إلى المصطلحات العربيّة القديمة الغنيّة جدًّا التي تدلّ على الأماكن الجوفاء وفيها مَسايِلُ الماء. والجوف المكّي، حيث يوجد المجموع الصّخري المعقَّد للكعبة، كان بطبيعة الحال يشكّل جزءا منها. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا المكان ظلّ إلى فترة قريبة جدًّا مكانًا تغمره المياه بصورة دوريّة(٤٨٨). وللإشارة لمنخفض مكّة فإنّنا كثيرًا ما نعثر أيضًا في النّصوص القديمة (ولكن ليس في القرآن) على صفة «البَطْحَاء»، وهي مؤنّث اسم التّفضيل «أَبْطَح». وينضاف معناه إلى اسم الصّفة «بَطِيح» الذي يُطلَق على بطن الوادي الذي يتجمّع فيه الحصى، «والبَطِيحةُ والبَطْحاءُ والأَبْطَحُ هي مَسِيلٌ وَاسِعٌ فيه دُقاقُ الحَصَى» (تاج العروس). ومن هنا نجد أنفسنا إذن في نفس الصّنف من التصوُّر. ففي هذه الحالة نرى أنّ اللّفظة لا تدلّ على مكان تغمره المياه أو منخفض ممتلئ بل سرير وادٍ جافّ «ينتظر السّيول».

عندما كان السّيل العارم يجتاح الأودية العميقة التي تتّجه كلّها نحو المدينة المقدّسة، كان ذلك يُعتَبر بمثابة سيول خير وبركة حتّى وإن كان ثمن ذلك بعض الأضرار التي يمكن جبرها بسهولة. ولا غرابة، فقد كانت وظيفة هذه السّيول الأساسيّة هي ملء آبار المدينة. فقد روي أنّ بئر زمزم، الذي يوجد في الوسط المنخفض من الفضاء المقدّس، كان أقلّ الآبار جفافًا. فقد كان موضعه، وهو شيء مهمّ ولا شكّ، قبالة الزّاوية الشّرقيّة حيث ثُبِّت الحجر الأسود، أي قريبا جدّا من

(٤٨٨) كان سكّان العربيّة الجافّة يتبرّكون كلّما رأوا المياه تغمر الأرضَ بصورة مؤقّتة، كما يحصل هذا أحيانًا على مساحات شاسعة من الصّحراء، ويعتبرون ذلك مؤشّرًا على خصوبة السّنة وكثرة مراعيها المعشِبة؛ ومن الواضح أنّ هذه الرّمزيّة كانت تنسحب أيضًا على مكّة؛ إذا فهمنا جيّدًا التّلميح الذي ورد في الآية ٣٧ من سورة إبراهيم، فإنّ منطقة مكّة كانت توصف على أنّها أرض قاحلة ﴿بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾، أي وادٍ لا يمكن حرثه وزرعه لشدّة جفافه.

حرم الكعبة المقدّس. من جهة أخرى، باستطاعتنا أن نفكّر في الأمر بطريقة مختلفة ونعتبر أنّ بناية بيت الكعبة هي التي تكون قد وُضِعت بطريقة تجعل البئر، الذي كان موجودًا مسبقًا، يكون شرقيّها.

إذن، شعائر الحجّ الحالي تبدأ من الحرم المكّي نفسه. فهي تبدأ قبل كلّ شيء بطواف القُدوم الذي هو الدّوران حول مكّة(٤٨٩). ثمّ يأتي بعد الطّواف السّعي بين التّلّتيْن الصّفا والمروة سبع مرّات. وهما موجودتان باتّجاه الشّرق، الجهة الشّمالية الشّرقيّة للكعبة. كما أنّهما توجدان على طرفيْ منتهى سرير الوادي الذي كان يمرّ بالمنطقة المنخفضة من المدينة محاذيًا الكعبة. فكان الانطلاق من صخرة الصّفا، جنوبًا، ثمّ الصّعود صعودًا خفيفًا ينتهي في المروة شمالا على مسافة حوالي ٤٠٠ متر بينهما. وهكذا نتساءل ما إذا كان المشعَر يتمثّل في المشي عدّة مرّات في سرير الوادي ما دام جافًّا، وذلك بالتّأكيد على أمل أن يمتلئ خلال السّنة(٤٩٠) بعد إنهاء المناسك. كما سنرى، يبدو أنّه على إثر السّعي بين الصّفا والمروة كانت تُقام على عين المكينة منسك قربان هامّ. وهذا المنسك اضمحلّ اليوم نهائيًّا. وقد يكون هذا ما جعل من المروة واحدًا ممّا سمّاهما حسّان بن ثابت «المشْعَريْن». واللّفظة «مشعَر» يمكن بالفعل أن تكون مقترنة بالذّبح وذلك حسب معنى آخر معروف جدًّا من خلال جذره. فهو يدلّ على «المَعْلَم والمتعبد من مُتعبداته (اللّه) ومنهُ سُميَ المشَعرُ الحرامُ لأنه مَعلمٌ للعبادة وموضع (. . .) وشعائر الحجّ: معالمه التي ندب اللّه عليها وأمر بالقيام بها» (تاج العروس)؛ والواحدة منها «شعيرة» وقال بعضهم «شِعارة». . . إلخ. «العلامة» التي يتعلّق بها الأمر هنا هذه المرّة هي «الإشْعار»،

(٤٨٩) الطواف حول الكعبة يبدأ من الجنوب نحو الشّرق ثمّ نحو الشّمال فالغرب، وبمعنى آخر في اتّجاه مضادّ لجريان الشّمس؛ هناك مقطع في مغازي الواقدي يؤكّد اتّجاه الطّواف من الجنوب نحو الشّرق: المغازي، ج ٢، ص ٧٣٦.

(٤٩٠) لقد تمّ تعبيد الطّريق مؤخّرًا وترصيفه بالرّخام. وتمّ أيضًا احتواء السّيول الموسميّة وتوجيه مجراها، انظر أعلاه، الهامش ٤٨٨. ولهذه فهي لم تعد تغمر المكان وتغرقه. اسما الصّفا والمروة لهما معنى أصلي يمكن أن يكون قد لعب دورًا في التصوّر الذي كان عند النّاس بخصوص هاتيْن الهضبتيْن المبارَكتيْن. والمعنى يبدو أنّه ارتبط بتصوّر الأحجار الملساء السّلطة من نوع الصوّان والكوارتز على أنّها تؤثّر فيها السّيول العارمة.

بمعنى آخر هو أَعْلَمَتُ البهائم (إذا جُعِلَت فيها علامة بشقّ جلدها أو بطعنها) التي كانت تساق إلى الذّبح على الصّخرة المقدّسة حتّى يظهر الدّم منها فيُعْرَف أنّها هَدْيٌ، أي قرابين؛ فقد أَنشَد أبو عبيدة:

نُقَتِّلُهُم جِيلاً فَجِيلاً تَرَاهُمُ *** شَعائِرَ قُرْبَانٍ بها يُتَقَرَّبُ

يكون من المفيد إعادة النّظر في معنى الفعل «طاف» (جذر «ط/ و/ ف») في اللّغة القديمة. فاليوم يستَعمل بالفعل للإشارة فقط إلى الدوران حول الكعبة، في حين أن لفظة «سَعْي» فهي مخصَّصة للمشي بمحاذاتها. هذا مع أنّه يكفي أن نتذكّر بعض استعمالات القرآن لهذا الفعل لكي نجد له معنى أوسع يبدو أنّه أصبح مفقودًا. أليس هو نفس اللّفظ «طاف» الذي يشير بصراحة لتنقُّل غِلمان الجنّة بين المؤمنين الذين هم على سُرُر متّكئين ومتقابلين[٤٩١]؟ إلّا أنّ «أشواطهم» لا يقع أبدًا وصفها بأنّها أشواط دائريّة بل هي عبارة عن ذهاب وإيّاب مع الرّجوع إلى نقطة الانطلاق. وكان هؤلاء الغلمان، من جهة أخرى، موجودين في فضاء محدَّد و«مُعَلَّم». بعض المعاني القديمة الأخرى للجذر تدلّ أيضًا على التنقّل المنتَظِم. ولكن يمكن أن يكون المعنى يدلّ على شيء مقلِق للإنسان وحتّى غامض لا يقدر على استكناهه عندما يتعلّق الأمر بمعنى «الشّبح»، أي «الطّائف» الذي يرتاد الأماكن الخالية.

حتى وإن كان أقلّ ورودًا فإنّ الجذر «س/ع/ ي» يظهر في استعمالات مماثلة لاستعمالات الجذر «ط/ و/ ف». تدلّ الفكرة على «المشي بسرعة» لبلوغ غاية مرسومة. فنحن نسعى للوصول لكي نقوم بشيء قد تمّ تحديده مسبقًا. فالهدف المنشود هو الذي يستدعي الإسراع وبذل الجهد الذي نبذله طوال المسار. ونحن نمتلك مثالًا قرآنيًا على ذلك في سورة الجمعة، الآية ٩. ومعنى «السّعي» هنا هو أن يُسرع المرء بدون إبطاء للمضيّ إلى صلاة الجمعة. إنّ ترجمة هذه اللّفظة في هذه الآية بالعبارة الفرنسيّة «procession»، المستَعمَلة بصورة عامّة اليوم لا تؤدّي دقّة هذا المعنى إلّا بشكل رديء للغاية. فمهما كانت الوسيلة المستَعمَلَة فإنّ الأمر يتعلّق

(٤٩١) السّور: الإنسان، ١٩؛ الواقعة، ١٧؛ الطّور، ٢٤، إلخ.

بلوغ الغاية بأسرع ما يمكن. ففي القصّة القرآنيّة المتعلّقة بإبراهيم يستعمل فعل «سعى» للإشارة إلى «التّحليق السّريع» للطّيْر التي دعاها إليه «النبيّ» التّوراتي بعد أن أوثقها ثمّ ذبحها ومزّقها وخلط بعضها ببعض، بأمر من ربّه، ثمّ نثر أجزاءها على جبال متباعدة فيما بينها. فأحياها اللّه وعادت على جناح السّرعة إلى إبراهيم(٤٩٢).

الصّفا والمروة، هذا المكان المزدوج شهد الإبقاء على وظيفته كما هي عند المرور من الفترة «القبَليّة» إلى الإسلام. والسّعي بين الصّخرتيْن ما زال حاضرًا اليوم في الحجّ الحالي. وكما كانت الحال عليه في السّابق، فإنّ السّعي بينهما يتضمّن سبع مرّات ذهابًا وإيّابًا متلاحقة التي تجعل دائمًا من المروة، شمال الشّمال الغربي، نقطة الوصول النهائيّة التي تختم مشعر هذا الطّواف. ولكن يبدو ممّا لا شكّ فيه أنّ أساطير إسلاميّة محضة تملّكت الموقع لكي تحكي فيه تاريخها. فلم تعدم أن يكون لها تأثير من حيث إنّها كبتت ما يمكن أن نعتبره بمثابة تصوّرات قديمة يكون القرآن على الأرجح ما زال في تلك الفترة يشاطرها بعد. وهذا هو ما حدث في الفترة ما بعد قرآنيّة، أي في المجتمعات الإسلاميّة اللّاحقة، مع سعي هاجر(٤٩٣)، زوج إبراهيم، التي يُفترَض أنّها أخذت تروح وتجيء سبع مرّات بين الصّخرتيْن بحثًا عن الماء الذي سيروي ظمأ ابنها إسماعيل(٤٩٤). ولكن لا نجد أيّ شيء من كلّ هذا

(٤٩٢) غاية اللّه من تحقّق هذه المعجزة هي إقناع إبراهيم (وبنفس المناسبة أهل مكّة المشكّكين) بأن يؤمِن بالبعث، سورة البقرة، ٢٦٠.

(٤٩٣) تجدر الإشارة إلى أنّ الاسم التّوراتي «هاجر» انتقل إلى العربيّة في صيغة اشتُقّت من الجذر «هـ/ج/ر» وهو نفس الجذر الذي يدلّ على الهِجْرَة، التّأريخ الإسلامي؛ والمعنى القاعدي هو بمعنى «كلّ مَن فارق بلده مِن بدويّ أو حَضَريّ أو سَكَن بلدا آخر» (لسان العرب)؛ وهذا الاسم الذي قد يُوحي بفكرة الفرار والقطيعة يتناقض كما سبق أن أشرنا إلى ذلك (أعلاه في الفصل الأوّل) مع التّلميح القرآني الخاطف الذي يبدو أنّه يُظهِر لنا إبراهيم وهو يضع («أَسْكَنْتُ») هاجر وابنها إسماعيل عند البيت المحرَّم «البلد الأمين» الذي يبدو أنّه يشير إلى مكّة، سورة إبراهيم، ٣٧؛ والآية ١٥٨ من سورة البقرة المتعلّقة بمَشْعَرَيْ الصّفا والمروة لا تحتوي على أي تلميح من شأنه أن يُذكِّر بهذه العناصر الإبراهيميّة؛ هذه الآية، من جهة أخرى، تسبّب إشكالًا من زوايا مختلفة، انظر أسفله، الهامش ٦٤١.

(٤٩٤) نجد هذه القصّة في سيرة ابن هشام في الفصل المتعلّق بحفر بئر زمزم «إشارة إلى ذِكْر احتفار زمزم»، ج ١، ص ١١٦؛ انظر أيضًا أعلاه في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

على الإطلاق في القرآن الذي لا يعرف شيئًا عن قصّة هاجر. ولهذا تكون القصّة إذن وبكلّ وضوح هي قصّة استعاضة؛ فهي تتطابق مع قصص وتصوّرات سابقة وتلغيها. غير أنّ هذه القصّة الجديدة تستعيد استعمال بعض العناصر المحليّة على غرار الأشواط السّبعة وفي نفس الوقت جوهر الحكاية ولبّها الذي هو بدون أدنى شكّ البحث عن الماء أو انتظار هطول المطر. وبهذه الطّريقة يكون قد تمّ، بصورة مناسبة، تحاشي إبطال وظيفة موقع كان قد استمرّ كجزء من المشعر القرآني للحجّ. وهذه الاستعاضة تمّت ولا ريب عندما بدأ المشعر السّابق يتلاشى شيئًا فشيئًا من التصوّر الإسلامي الجمعي. وربّما يكون قد فقد من فعاليّته لأنّه أصبح يبدو مرتبطًا ارتباطًا مفرطًا بواقع محلّي في أرض محدّدة. فقد صارت مجتمعات الخلافة الإسلاميّة تعيش منذ ذلك الحين بمعزل تامّ عن شبه الجزيرة العربيّة وعن قيود ظروفها الحياتيّة. فلم يعد لها من فائدة تُذكَر من حكايات بدويّة تروي انتظار نزول الأمطار. فقد أصبحت هذه الحكايات بالنّسبة لها مجرّد حكايات حقيقة لا تُصدَّق. ومن الواضح أنّه في حالة مثل هذه فإنّ الدّيانة لا تتورَّع في تطعيم حاجتها من الاعتقاد باللّجوء إلى ما هو قابل للتّصديق.

إذن، نرى أنّ مصادر الهستوريوغرافيا الإسلاميّة لا تقدّم لنا من معنى المشعَر السّابق إلّا بعض النّتف. وقصّة هاجر هي القصّة التي يقع دائمًا وضعها في الواجهة. ولكن يمكن أن نفترض مع ذلك أنّ الأمر يتعلّق حقيقة بأسطورة ماء التي تكون قد شكّلت أساس المشعَر والمعتقدات التي أدّت إلى تحقّق هذه الأسطورة بالضّرورة. أمّا فيما يتعلّق بالآثار النّاجمة عن الموقع الجغرافي يجب علينا بالفعل أن نلاحظ أنّ السّعي ذا القطبيْن يبدو أنّه كانت له خاصيّة عبور وصعود مجرى السّيول بالضّبط على الحافة الشّرقيّة من الكعبة. كما أنّ هذا المجرى يبدو أنّه كان غالبًا جافًّا في موسم الحجّ(٤٩٥)، وهذا بالرّغم من أنّ بعض الأدلّة النصيّة تسمح بالافتراض أنّ الحجّ كان

(٤٩٥) في هذا الوادي الجافّ لم تكن السّيول منتظِمة ولا سنويّة؛ فالحديث يقع عن فيضانات تغمر كامل المكان في فترات متباعدة جدًّا؛ ولربّما هذا الطّابع العشوائي لامتلاء الوادي بمياه الأمطار هو الذي كان قد قوّى من هذه الرّمزيّة؛ فالوادي الذي عادة ما تغمره المياه بانتظام، أي مرّة أو مرّتيْن في السّنة، ما كان له بدون شك أن يحفّز هذا النّوع من المُعتَقَد وهذا الصّنف من المناسِك.

يتمّ في رجب وهو شهر من أشهر الرّبيع وليس في ذو الحجّة، وهو من أشهر بداية الخريف تزامنًا مع بداية خفوت موجات الحرّ الشّديد[٤٩٦]. إنّ مسألة تأريخ الزيارات التي قام بها محمّد للبيت، أي العمرة، تشكّل قضيّة شائكة سنعود إليها لاحقًا. فقد كانت بوضوح تحمل رهانات داخل المجتمعات الإسلاميّة المتأخّرة. وبالمقابل، من منظور تصوّر الوادي وهو ممتلئ ماء فإنّ الهضبتيْن، الصّفا والمروة، يمكن أن تكونا قد شكّلتا الشُّرفَتيْن المتقدِّمتيْن على حافتيْه. في كلّ الحالات الهضبة التي كانت تشرف على ناحية المسعى العليا والتي كانت تمثّل نقطة الوصول، أي المروة، يكون من المفترض أنّها تكون بمنأى عن السّيول الجارفة التي تسبّبها الأمطار الغزيرة. بالإضافة إلى ذلك، كنّا قد أشرنا إلى أنّ المنسك كان ينتهي بذبيحة على نفس صخرة المروة هذه. وقد ظلّ يُمارَس بعد في الفترة «القرآنيّة»، إذ زُعِم أنّ محمّدًا كان قد قام، على الأقلّ لمرّتيْن، بنحر الهدْي على الصّخرة. وقد ذكر ذلك المؤرّخون؛ ونحن سنتناول لاحقًا القصص التي أوردها الواقدي وهي من بين القصص الأكثر اكتمالًا.

من الواضح، بالنّسبة على الأقل لصنف من الحجيج ولعلّهم «سادة المشعَر»، أن النّوعيْن من الطّواف[٤٩٧]، سواء الدّوران حول الكعبة أو السّعي بين الصّفا والمروة، قد كانا يتمّان ركوبًا على دابّة. وروي أنّ القدوة في ذلك كان محمّدًا نفسه، إذ إنّ المؤرّخين يقدِّمون دائمًا النبيّ وهو يطوف بالكعبة راكبًا راحلته[٤٩٨]، وكان هناك، من بين أصحابه المرافقين له، رجل يأخذ بزمامها[٤٩٩]. ويبدو أنّ هذا

(٤٩٦) الحجّ الإسلامي الذي من المفروض أنّه ارتكز على المَشْعر الذي أسّسه محمّد بنفسه بمناسبة حجّة الوداع، في نهاية عام ١٠ هـ/ ٦٣١ م (انظر أعلاه، الهامش ٤٧٧) يجمع بين منسَك العمرة في الحرم المكّي وبين حجّ عرفات (أي الحجّ الذي يقام خارج الحرم).

(٤٩٧) بخصوص معنى هذه اللّفظة التي لا تشير فقط إلى الدّوران (كما هي الحال حول الكعبة)، ولكن أيضًا إلى التنقّل الشّعائري على مسار محدَّد (مثل السّعي بين الصّفا والمروة)، انظر أعلاه، الهامش ٢٦.

(٤٩٨) يمكن العثور على هذه المقاطع في المغازي، ج ٢، ص ٧٣٥، ٧٣٦، ٨٣١، ٨٣٢، ج ٣، ص ١٠٩٨، ١٠٩٩.

(٤٩٩) المغازي، ج ٢، ص ٧٣٥، ٨٣١، ٨٣٢.

لم يكن الحال بخصوص السّعي بين الصّفا والمروة. وفي الواقع، إنّ السّرعة المطلوبة على ما يظهر في هذه السّعي ما كانت لتسمح لذلك.

هناك إشارة إلى عدّة حركات شعائريّة مهمّة يقع القيام بها أثناء الطّواف بالكعبة. فقد كان محمّد، في كلّ طواف، يمارس ما يمكن أن نسمّيه «عمليّة اللّمس» ومسّ «الحجر الأسود». ونرى أنّ هذا الأخير وقعت الإشارة إليه في النّص الهستوريوغرافي بلفظة «الرُّكْن»: «فَطَافَ رَسُولُ اللَّهِ سَبْعًا عَلَى رَاحِلَتِهِ يَسْتَلِمُ الرّكْنَ الأَسْوَدَ بِمِحْجَنِهِ فِي كُلّ طَوَافٍ»، وهو ما يُدلّ عادة على «الزّاوية»، وبهذا المعنى على الأقلّ تُرجِم اللّفظ إلى الفرنسيّة بوضع مقابله كلمة «angle»، وكأنّه معناها البديهي الذي وقع استقراؤه من الاستعمالات الشّائعة في اللّغة العربيّة الحديثة. إلّا أنّنا نكون بعيدين كلّ البعد على أن نفهم بداهة على أنّ الأمر يتعلّق «بحجر الزّاوية» مقترنًا بكلّ المعاني المتضمَّنة فيه. وهذا المعنى كان من شأنه بالفعل أن يحيل إلى مجتمع كانت له معرفة «بهندسة» فضائه المقدَّس هندسة معماريّة وكان على دراية وقدرة على تشييد منشآت عظيمة ومعقّدة. والجزيرة العربيّة كانت أبعد ما تكون عن هذا الشّيء، على الأقلّ في هذه المنطقة التي نتحدّث عنها. فكرة «الزّاوية»، كمقابل للفظة «الرّكْن» غير مقبولة وذلك حين نعلم بالتّحديد أنّ الحجر لم يكن موضوعًا في زاوية المبنى ولكن قبله بقليل. ولهذا سيكون من الأجدى بنا، بكلّ تأكيد، أن نعود إلى المعنى القرآني للّفظة. والفكرة بسيطة، إذ نجدها في المعاجم بمعنى «مال إلى الشّيء وسكن؛ واطمأنّ إليه»، أو «الاستناد إلى شخص أو شيء كما يستند إلى الرّكن من الحائط»[(٥٠٠)] (لسان العرب). ولهذا، ليس هناك أيّ داع لكي «نُتَرجِم» بصورة تعسّفيّة كلمة بمعنى لم تتلقّاه في لغتها الأصليّة.

في نصّ الواقدي نجد أنّ الفعل «يَسْتَلِمُ» هو الذي يشير إلى ما أسميناه «عمليّة

---

(٥٠٠) يستعمل القرآن صيغًا فعليّة (فعل «رَكَنَ» متبوعًا بحرف «إلى»)، نجد استعمالَيْن في سورتَي الإسراء، ٧٤؛ وهود، ١١٣ (بمعنى «لجَأ» أو «بحث عن سَنَد» لدى الآخرين؛ ونجد استعمالَيْن بصيغة اسميّة «رُكْن» يفيدان حصريًّا فكرة «المنعة والعشيرة » أو «العَضُد»، في سورتَي الذّاريات، ٣٩؛ هود، ٨٠.

اللّمس». بالفعل، لا يتعلّق الأمر بمجرّد لمس. فلفظة «اسْتَلَمَ» لها معنى خاصّ. فهي تدلّ على «لمس الشّيء باليد أو بواسطة شيء آخر، وهو الحال هنا على ما يبدو، ثمّ رفع اليد إلى الفم». وقد شُبِّهت هذه الحركة غالبًا «بالقُبْلة»، وهي، من ناحية أخرى، غالبًا أيضًا ما تُترجم مباشرة بهذه اللّفظة. ولكن لا يجب أن يغيب عن نظرنا أنّ الامر يتعلّق بحركة شعائريّة ذات طبيعة شبه سحريّة يكون من المفيد أن نستغِلّ معناه لو كان في حوزتنا ما يكفي من عناصر المقارنة لكي نقوم بذلك. كما يقوم محمّد بلمس الحجر اليمنيّ الموجود بالقرب من الزّاوية الجنوبيّة مستخدمًا نفس الحركة الشّعائريّة[٥٠١]. ويضيف المؤرّخ أنّ محمّدا لَا يلمس أيّ «رُكْن» آخر: «عن عبد اللّه بن عامر بن ربيعة، عن أبي، قال: رَمَقْتُ النبيّ فلم يَسْتَلِم من الأرْكان إلّا اليَمانيّ والأسوَد»[٥٠٢]. ثمّ ينتهي بتحديد أنّ الاتّصال بين الرّجل «الرّاكب» والحجر المقدّس لا يتمّ بشكل مباشر ولكن بواسطة «مِحْجَنِه»، أي عصاه المعقوفة التي يُسوق بها راحلته[٥٠٣].

وعلى العكس من هذا، نرى أنّ أصحاب محمّد الذي يحجّون معه يظهرون على أنّهم كانوا يطوفون ويسعون مشيًا على الأقدام. كما أنّ المؤرّخ يظهرهم وهم وقوف مصطفّين[٥٠٤] في مدخل الحرم المكّي والنبيّ يمرّ بهم راكبًا راحلته كما لو كانوا يفعلون ذلك للسّماح له بفتح المشعَر وقيادته. قد يُفهَم من هذا إذن أنّ في الحجّ القديم كان هناك فرق بين مَن كان يقود المشعر وهو راكب دابّته وبين بقيّة الحجيج

(٥٠١) يوجد هذا المقطع في المغازي، ج ٣، ص ١٠٩٨؛ «الحَجَر الأسْعَد» هو النُّصْب الثّاني، وهو مبنيّ إلى اليوم في جدار الكعبة في الزاوية الجنوبيّة؛ انظر أعلاه، الفصل الأوّل.

(٥٠٢) في ضوء ما سبق أن قلناه بخصوص لفظة «رُكْن»، يمكننا أن نتساءل ما إذا كان هذا الفهم صحيحًا؛ لقد عاينّا أنّ اللّفظة تشير إلى النّصب الذي كان موجودًا بقرب الزّاوية أو محيط الزّاوية؛ ولكنّ «الرّكن» هو بكلّ وضوح «الحجر المبارك» وليس «الزّاوية». فهل هذا يعني أنّه كانت هناك نُصُب أخرى مُدرَجة في بناء الكعبة العتيقة (وهي عبارة عن حائط مربّع الشّكل، موضوع تقريبًا نحو الجهات الأربع؛ وليس من المؤكّد أن يكون السّقف قد أضيف له في ذلك الوقت)؟ صحيح أنّ هذا الكلام وُضِع على لسان شخص ينتمي للمجتمعات اللّاحقة يكون من الممكن أنّه تصوّر المَعنيَيْن معًا في ذات الوقت.

(٥٠٣) المغازي، ج ٢، ص ٨٣١، ٨٣٢.

العاديّين الذين كانوا يسيرون وراءه راجلين. من ناحية أخرى، يبدو أنّ هذا يتأكّد ولو لمرّة واحدة في المجتمعات اللّاحقة. والأمر يتعلّق بشهادة عينيّة نادرة جدًّا. وهي شهادة ابن جبير الأندلسي الذي دوّن «رحلة»، أي مذكّراته اليوميّة عمّا شاهده في سفرته الطّويلة. ولعلّه كان حاضرًا في مكّة خلال جزء كبير من عام ١١٨٤ م، ويكون قد شارك في شعائر العمرة في شهر رجب وأيضًا في شعائر الحجّ في شهر ذو الحجّة. وقد ترجم غودفروى دي مونبين هذه الرّحلة وعلّق عليها. وظهر الكتاب سنة ١٩٥١ تحت عنوان *Ibn Jubair, Voyages*. يصف لنا المؤلّف بالتّحديد، خلال العمرة، رئيس الحجّ وهو يؤدّي شعيرة السّعي بين الصّفا والمروة راكبًا حصانه وقد التفّ حوله حرّاسه: «فَسَعى [أمير مكّة] راكِبًا والقُوّادُ مُطيفُون به، والرَّجّالة الحرّابة أمامه»[٥٠٥].

وكما يحدث أحيانًا، فإنّ المأثور ما بعد قرآني يحدث له في مختلف نصوصه أن يرتكب بعض التّناقضات. كما يمكن أن يحدث ذلك عند نفس المؤلّف وفي نفس الكتاب. صحيح أنّ الكتب القروسطيّة بما فيها بالخصوص كتب المؤرّخين القدامى لم تُقرأ بطريقة مسترسلة كقصّة واحدة، من بدايتها إلى نهايتها، ولكن بالعكس من ذلك فإنّها كانت تُقرَأ بصورة متقطّعة كلّ قصّة مفصولة عن البقيّة بحيث يُفترَض أن تُقرأ كلّ واحدة بذاتها ولذاتها وكلّ واحدة كانت تشكّل حدثًا منفصلًا عن باقي الأحداث[٥٠٦]، يكون فيها كلّ حدث قائمًا بذاته. وفي هذا الإطار، لم يكن التناقض إذن شيئًا يمكن اكتشافه وإدراكه بسهولة. المقطع الذي سنعرضه كمثال على هذا التّناقض نجده مدرجًا في لقطة من مغازي الواقدي الذي يبحث عن تأكيد مشروعيّة مشعَر السّعي الجماعي الذي فرض على الحجيج القيام به بين الصّخرتيْن المكيّتيْن الصّفا والمروة:

---

(٥٠٤) المغازي، ج ٢، ص ٧٣٥.

(٥٠٥) G. Demombynes, *Ibn Jobeir, Voyages*, tome II, p. 154.

(٥٠٦) يُطلق على هذا الصّنف من النّصوص لفظة «خَبَر»؛ وهذه الممارسة الميّزة للكتابة المتقطّعة تنمّ عن نمط من السّرد؛ وهي أيضًا ترتبط بميدان الظّواهر العَقَديّة والتّصوّرات؛ انظر أعلاه، الفصل الرّابع وبشك أخصّ الهوامش ١٧١-١٧٣.

«إنَّ اللّه كَتَبَ عليكم السَّعْيَ فاسْعَوْا! . . .» [٥٠٧]

إلّا أنّ المؤرّخ لا يتوقّف عند هذا الحدّ. فقد جاء حديثه مصحوبًا بحكاية تأكيديّة مُعَنْعَنة. ولكنّ هذا الخبر يدخل في تضارب تامّ مع كلّ الرّوايات الأخرى التي يقدّمها نفس المؤلّف بخصوص حجّ النبيّ: ولكي يُعطي المثل كما يفرضه ذلك منطق القصّة نجد محمّدًا يسعى راجلًا؛ إذ يقع تصويره على أنّه كان يجري بسرعة بين الصّفا والمروة إلى درجة أنّ راوي القصّة يعقّب قائلًا: «فسعى (النبيّ) حتّى رأَيْتُ إزارَه انكَشَف عن فَخِذه». وهذه الشّهادة العينيّة التي يوحي النّص بأنّها «شهادة» تعود إلى تلك الفترة[٥٠٨] لا تمنع القصّة من أن تبدو غير قابلة للتّصديق. فيكفي أن نقابلها بأخبار الواقدي الأخرى التي سبق أن ذكرناها وبالسّياق الذي نعتقد أنّه بإمكاننا إعادة بنائه.

بصراحة، رئيس الحجّ، الذي عادة ما يكون رجل قبيلة بالغ الأهميّة، ما كان له أن يُظهِر نفسه بهذه الصّورة بين الحجيج المترجّلين، لا في فترة ما قبل الإسلام ولا خلال فترة إسلام القبائل التي كان محمّد مشاركًا فيها مشاركة تامّة. ويمكن أن نفترض هذا استنادًا إلى مؤشّرات متعدّدة. أوّلًا، ما كان له أن يفعل ذلك على الأقلّ في هذا المكان بالذّات في وجه القبائل. فقد كان لزامًا عليه أن يضطلع بدوره ورتبته كقائد لجماعة المدينة المؤلَّفة من قبائل مختلفة. فلو كان يخامرنا أدنى شكّ في ذلك، فما علينا إلّا أن نستحضر كلّ الألقاب التعظيميّة التي يبدو أنّها أغدِقَت عليه من خلال التّلاعب الرّمزي بالخطاب الذي كان يُوجِّهه له رجال القبائل الذين كانوا على الأرجح قد قدموا إلى المدينة لتقديم ولائهم له. ومن بين هذه الألقاب نجد لقب «ربّ» وكذلك «ملِك»[٥٠٩] اللّذيْن من شأنهما تذكيرنا بمدلولات الحقائق

---

(٥٠٧) «إنّ اللّه كَتَبَ عليكم السَّعْيَ فاسْعَوْا»، وردت هذه الجملة في المغازي، ج ٣، ص ١٠٩٩؛ وقد وضعت على لسان محمّد نفسه، وبعبارة أخرى على أنّه حديث نبويّ.

(٥٠٨) حسب شرط الإسناد (انظر أعلاه، الهامش ١٧٠)، يُفتَرَض أن يكون الشّاهد هو الشّخص الموضوع على رأس سلسلة الإسناد انطلاقًا من متن الحديث.

(٥٠٩) انظر أعلاه في هذا الفصل الكلام الذي وضعه الجاحظ على لسان الزعيم البدويّ الأوس بن مُحَلَّم الذي يُخاطِب شخصًا مكيًّا غير مُعَرَّف يمكن أن يكون إمّا محمّدًا نفسه، وإمّا واحدًا من أوائل الخلفاء.

السّياسيّة والاجتماعية لتلك الفترة وذلك الوسط. وبلا شكّ، هنا تكمن كلّ أهميّة هذه النّصوص المتعدِّدة الأدراج التي تشكّل جوهر مصادرنا والجزء الأكبر منها. وهذه النّصوص لا تتوصّل، أو لا تبحث عن التوصّل إلى إيجاد تماسك بين الأخبار المتتالية بلا رابط وتوليف التي ترويها. وهي تتّبع في ذلك معايير التّأليف المرصودة أساسًا لإثبات صحّة الخبر. إذ يقع عرض هذه المعايير على أنّها تخضع لشروط الصّحة التي يجب أن تضمنها بشكل قاطع. وصحّة الخبر هي التي تضبط الجزء الأعظم من الكتابات الإسلاميّة القروسطيّة وتحكمها كلّما دخلت هذه الكتابات في علاقة مّا مع المعتَقَد.

على النّقيض ممّا يمكن للمرء أن يتصوّره، لم تكن هناك استمراريّة تامّة بين حجّ الإسلام الأوّل زمن النبوّة وبين حجّ الإسلام اللّاحق لمجتمعات الخلافة. إذ يبدو من المدهش حقًّا أن نرى اختفاء شعيرة أساسيّة على الرّغم من أنّ المؤرّخين ذكروا أنّ محمّدًا نفسه أدّاها في الحرم المكّي. والأمر يتعلّق بشعيرة نحر النّياق على صخرة المروة، التي سبق أن تحدّثنا عنها، في نهاية السّعي. ولقد سبق أن أشرنا إلى أنّ هذا هو السّبب الذي من أجله سُمِّيت هذه الصّخرة في العصر الجاهلي «مُطْعِمَة الطَّيْر»(٥١٠). إن أداء هذه التّضحية الهامّة جدًّا من طرف محمّد نفسه أو باسمه أثبتها الواقدي في مغازيه، في مناسبتيْن، إثباتًا لا جدال فيه. ولذلك فإنّنا نجد أنفسنا إذن أمام نزع تام لوظيفة المروة كقطْب لتقديم القرابين والأضاحي. وهذه العمليّة تكون قد تمّت في فترة إسلاميّة ما بعد نبويّة وذلك لسبب غامض ولم يقع على ما يبدو حتّى تفسيره داخل الإسلام نفسه. من الواضح أنّ كلّ هذا كان قد دُفِن تحت غطاء من الصّمت لم تعد تخترقه إلّا بعض التناقضات النصيّة. ومن الغريب أنّ هذه التّناقضات لم تكد تجلب انتباه المحلّلين، من غير المسلمين، الذين جعلوا من الإسلام اختصاصهم وموضوع دراساتهم، ناهيك عن استغلالهم لهذه التّناقضات. سنسجّل بعضًا من هذه التّناقضات. وهي بدون أدنى شكّ مفيدة جدًّا لكي نفهم الشّعائر القديمة.

---

(٥١٠) بخصوص هذا الاسم، انظر أعلاه، الهامش ٤٥.

لقد أشار يوليوس فلهاوزن، المستشرق الكبير في نهاية القرن التّاسع عشر، بكلّ وضوح إلى وظيفة المذبَحة لصخرة المروة، وذلك في كتابه «استمرار وجود الوثنيّة العربيّة» (*Reste arabischen Heidentums*) [٥١١]. ولكنّ هذه الملاحظات لم تُستَثمَر فيما بعد على الإطلاق. وربّما يمكن القول إنّها مرّت تقريبًا مرّ الكرام دون أن ينتبه لها أحد تقريبًا. فحتّى المستشرق نفسه الذي قام بهذا الاكتشاف لم يذهب إلى أبعد من ذلك نظرًا للوضعيّة التي كانت عليها الوثائق في عصره وصعوبات النّفاذ إلى المصادر. ونحن نترجم هنا المقطع الأساسي المتعلّق بالنَّحْر في الحرم المكّي [٥١٢]:

«لقد تخلّى الإسلام عن المَنْحَر قرب الكعبة[٥١٣]؛ في حين أنّه، على العكس من ذلك، قد أبقى على مَنْحَر المروة. فخلال عُمرَتَي السّنتيْن السّابعة والعاشرة من الهجرة رُوِي أنّ محمّدًا أعطى بنفسه المثَل عندما نَحَر في هذا المكان[٥١٤]. ولكن ذُكِر أنّه كان قد قام بذلك نازعًا في نفسَ الوقت القدسيّة الوثنيّة عن المكان والإعلان بأنّه يمكن للنّاس أن ينحروا أين شاءوا في مكّة: «هذا (يعني المَرْوَة) المَنْحَرُ، وكلّ فِجاج مكّة مَنْحَر»[٥١٥]».

---

(٥١١) J. Wellhausen, *op. cit.*, p. 77.

(٥١٢) نفس المرجع السّابق.

(٥١٣) يُروى أنّ أضحية كانت قد مورِست على الصّخرتيْن الموجودتيْن مباشرة قرب الكعبة وبئر زمزم، وهما إساف ونائلة (حول هاتيْن الصّخرتيْن المباركتيْن اللّتيْن رويت قصص عن نحر تمّ فوقهما، انظر أعلاه، الهامش ٤٥؛ ويُحتَمل أنّه وقع تغيير مكانهما قبل الإسلام)؛ هناك صخرة مباركة أخرى من هذا الفضاء تحاذي مباشرة الكعبة وهي التي يسمّيها الإسلام «مقام إبراهيم»؛ وهذه التّسمية مذكورة مرّتيْن في القرآن المدني المتأخّر، سورة البقرة، ١٢٥، وسورة آل عمران، ٩٧.

(٥١٤) الإشارة إلى السّنة ٧ للهجرة هي إشارة صحيحة جدًّا؛ بالمقابل، السّنة العاشرة ليست صحيحة. ففي هذه السّنة الأخيرة، يكون محمّد قد «حجّ»، أي أنجز الشّعيرة التي تُقام خارج الحرم المكّي، ويكون النّحر إذن قد تمّ في وادي مِنى، كما هي الحال عليه اليوم.

(٥١٥) هناك على الأرجح غاية مّا في هذا التّصريح، اللّهم إلّا إذا كان منحولا، وذلك من جهة أنّ الإسلام اللّاحق يبدو أنّه تخلّى عن نحر الأضاحي في مكّة خلال الحجّ؛ بالإضافة إلى ذلك، قراءة فلهاوزن قراءة متسرّعة جدًّا وترجمته غير دقيقة فيما يتعلّق بالمصطلحات المستعمَلة في النصّ الذي يُترجِم منه؛ وسنرى هذا لاحقًا بأنفسنا عندما نتعرّض إلى هذه المقاطع.

النّص الذي كان مصدر مجمل هذه المعطيات ليوليوس فلهاوزن هو كتاب المغازي للواقدي، المتوفّي عام ٨٢٣ م، والذي سبق لنا نحن أيضًا الاستشهاد به كثيرًا. ولكن فلهاوزن كان يعرف أيضًا كتاب الطّبقات الكبرى لابن سعد، المتوفّى عام ٨٤٥ م، وهو تلميذ الواقدي. فيما يتعلّق بهذه النّقطة التي تهمّنا، فإنّ هذا المؤلّف الثّاني هو أبعد من أن يقدّم لنا معطيات بنفس الثّراء الذي يقدّمه مؤلّف الواقدي، أستاذ ابن سعد. هذا مع أنّ هذا الأخير يشير باقتضاب إلى وظيفة النَّحْر لصخرة المروة في المقطع الذي يُخصّصه لعُمْرَة سنة ٧ هـ/ ٦٢٩ م.

الدّعوة القرآنيّة إلى الحجّ

حجّة عام ٦ هـ/ ٦٢٨ م، رُوِي أنّها كانت عبارة عن محاولة فاشلة من محمّد لأداء العمرة في الحرم المكّي؛ فقد «صدَّتْه» قريش عن الدّخول بنفسه إلى محيط الحرم. ومع ذلك نراه يأمر أحد رعاته بأن ينحَر بَدَنة (ناقة) باسمه ونيابة عنه على صخرة المروة. ولكنّه تحصّل في إطار صلح الحديبية(٥١٦) على أن يَعتَمِر هو ورجاله في السّنة المقبلة بعد أن قبل أن يرجِع عامه ذاك إلى المدينة دون عمرة. وسيكون ذلك فيما سُمِّي «عُمْرَة القَضِيَّة أو القَضاء» سنة ٧ هـ/ ٦٢٩ م. وملخّص الإطار التّاريخي لمحاولة العمرة الأولى التي فشلت في جزء منها، ثمّ إنجازها في السّنة الموالية يكون كالتّالي:

بعد أن أخرجته قبيلته من مكّة وهاجر إلى المدينة، كان محمّد قد بحث أوّلًا وقبل كلّ شيء، وبشتّى الوسائل التي من بينها بالخصوص التعرّض لقوافل أهل مكّة التجاريّة وسلبها، إلى فرض الاعتراف بوجوده على رجال قبيلته السّابقين. وقد يكون هذا هو هدفه الأساسي والوحيد تقريبًا الذي وضعه نصب عينيه طوال كلّ المرحلة الأولى من إقامته في المدينة. وانتصاره في معركة بدر، سنة ٢ هـ/ ٦٢٣ م، على «نَفير قريش»(٥١٧) الذي كان قد أُرسِل مددا لحمّاية العير (القافلة التّجاريّة) العائدة

---

(٥١٦) حول المدلول السّياسي للحديبية، انظر أعلاه، الهوامش ٣٩٣، ٤٨٦، ٤٨٧.

(٥١٧) بعض المكيّين، على غرار شيخ عشيرة بني زهرة، يكونون قد رفضوا الانضمام إلى المعركة

من تخوم بيزنطة، يشكّل نقطة القوّة لهذه المرحلة الأولى[٥١٨]، وذلك على الأقل من وجهة نظر مسلِمي المدينة. ولم يصرِف انتباه محمّد عن هذا الهدف الثّابت، في فترات متقطّعة، إلّا بعض الغزوات التّأديبيّة ضدّ البدو المحلّيّين. أولئك الذين يكونون قد أظهروا جُرأة خاصّة ضدّه، على إثر هزيمته في معركة أُحُد سنة ٣ هـ/ ٦٢٤ م[٥١٩]، حيث ذهب بهم ظنّهم أنّهم باستطاعتهم استغلال ضعفه لصالحهم.

ولكن، كان بإمكان محمّد أن يستعيد زمام المبادرة، سنة ٦ هـ/ ٦٢٧-٦٢٨ م، بعد انتصاره في معركة الخندق، قبل سنة من ذلك، على تحالف مجموعة من القبائل المختلفة بقيادة قريش. غير أنّه، عوض مواصلة الغارات فقد رُوِي أنّه قرّر أنّ الوقت قد حان لمحاولة عقد صلح. وهذه على الأقل هي الفرضيّة التّاريخيّة التي نستوحيها من قضيّة «الاستنفار إلى العمرة» الذي سيؤدي إلى النّجاح الذي حقّقه من خلال صلح الحديبية. إلّا أنّ وجهة النّظر العَقَديّة، التي ترى في هذه الحادثة ما يمكن أن نسمّيه فعل «اليد الإلهيّة»، هي بطبيعة الحال وجهة نظر مختلفة. فقد أوردت كتب المأثور الإسلامي أن نقطة انطلاق هذه القضيّة هي رؤيا[٥٢٠] رآها نبيّ الإسلام في المنام تحثّه على الخروج مُعتَمِرًا إلى الحرم المكّي هو وأصحابه. والقصّة الهستوريوغرافيّة بكاملها تتمحور لاحقًا حول هذه البداية التي تؤسطِرها وفي الآن نفسه تجعل منها منّة إلهيّة. وهذه القصّة تجد ذريعتها، ولا شكّ، في إشارة قرآنيّة متأخِّرة عن الأحداث تحكي بالفعل عن رؤيا أوّلية (سورة الفتح، آية ٢٧: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ

بدعوى أنّه لم يعد هناك أيّ داع لذلك إذ إنّ القافلة لم يلحق بها أيّ سوء فقد استطاعت أن تلوذ بالفرار، انظر أعلاه، الهامش ٤٤٨؛ حول مجمل الحادثة، انظر الهامش ٤٤٦.

(٥١٨) نجد تلميحًا قرآنيًّا بخصوص الأثر النّفسي الذي يكون قد خلّفه هذا الانتصار الأوّل في سورة آل عمران، ١٢٣ ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾؛ بخصوص لفظة «أَذِلَّةٌ»، انظر أعلاه، الهامش ٤٤٩.

(٥١٩) قيل إنّ قريش جاءت إلى أُحُد، شمال المدينة، لاستفزاز محمّد وجرّه إلى القتال محاولة منهم لمحو هزيمتهم في بدر والانتقام منه؛ وخروج محمّد خارج المدينة لم يكن موفّقًا؛ غير أنّ فراره متخفّيًا بأسوار المدينة حدّ من الخسائر بالرّغم من أنّه قد جرح بعد أنّ تفرّق أصحابه عنه.

(٥٢٠) انظر، المغازي للواقدي، ج ٢، ص ٥٧٢.

مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾).

وممّا له دلالته من أوجه نظر متعدّدة هو أن هذا الحجّ الذي طالب به محمّد في السّنة السّادسة للهجرة يكون قد اقتصر على العمرة فقط، أي على أداء شعيرة تتمّ حصريًّا داخل الحرم المكّي. وهذا يطرق أوّلًا مسألة دقيقة من جهة التّأريخ للحدث والتي سنعود إليها لاحقًا. ثمّ إنّ هذا يقودنا فيما بعد إلى التّساؤل بخصوص نطاق الصّلاحيات التي كانت تتمتّع بها مكّة على «الحجّ الأكبر»، وهو الحجّ الذي كان يتمّ خارج حدود الحرم (يوم النّحر أو يوم عرفة)، أي خارج «تراب المكّيّين الخاصّ بهم». والسّؤال المرافق الذي يطرح هو معرفة ما إذا كانت هناك علاقة قد وجدت في يوم مّا، قبل الإسلام، بين «زيارة البيت» (العمرة) داخل الحرم المكّي وبين الحجّ الأكبر، الذي كان يتمّ على مقربة، ولكنّه يقع، بالرّغم من ذلك، في فضاء خارج الحرم. لقد سبق أن لمّحنا إلى أنّنا نعتبر أنّ الأمر كان يتعلّق في البداية بشعيرتيْن يظهر أنّهما كانتا مستقلّتيْن الواحدة عن الأخرى(٥٢١). بالإضافة إلى ذلك، قد يكون حدوثهما في فترتيْن مختلفتيْن من السّنة. من الصّعب معرفة ما إذا كان يوليوس فلهاوزن قد انحاز إلى الرّأي القائل بالفصل بين الشّعيرتيْن. على الأقل، لقد أبرز كما ينبغي إشكاليّة التّأريخ عند مؤلّفي القرون الوسطى(٥٢٢). سيتاح لنا إعادة قراءة النّصوص-المصدر آخذين بعين الاعتبار هذه الفرضيّة في الفصل بين الشّعيرتيْن.

في السّنة السّادسة من الهجرة، وحسب الكرونولوجيا التّقليديّة، نرى أنّ القرآن

(٥٢١) انظر أعلاه، الهامش ٤٦٢.

(٥٢٢) الجدير بالذّكر أنّ النّحر الذي تمّ سنة ٦ للهجرة قام به راعٍ يُدعى محمّد؛ فقد كان النبيّ قد مُنِع تلك السّنة من دخول مكّة؛ ويبدو أنّ هذا الخبر كان قد غاب عن فلهاوزن؛ فقد تعلّق تحليله بعمرة سنة ٧ للهجرة، *Reste*, p. 77؛ ومشكلة التّأريخ التي أثارها تتعلّق بزمن «زيارة البيت»: فهل كان ذلك يتمّ في الرّبيع، في رجب، الشّهر السّابع من السّنة، أم في الخريف، في آخر شهور السّنة، ذو الحجّة؛ وكلا الشّهريْن من الأشهر الحرم التي اعترف بها الإسلام، *Reste*, pp. 78, 79؛ لقد نوقِشت هذه النّقطة خصوصًا في تاريخ الطّبري، ص ١١٧٥-٧٦.

يكتشف فجأة أن محمّدًا، منذ إخراجه من مكّة، كان قد «صُدَّ عن المسجد الحرام»[٥٢٣]، ومُنِع من الاختلاط فيه بالحجيج، سواء أكانوا من أهل مكّة ﴿الْعَاكِفُ فِيهِ﴾، أم من أولئك الذين يسمّيهم القرآن ﴿الْبَادِ﴾[٥٢٤]، أي «مَن يأتيه من خارجه من القبائل»[٥٢٥]. وقد ورد «الصدّ عن الحجّ إلى مكّة» بكلّ وضوح في أربع آيات من السّور التّالية: الفتح، ٢٥؛ الحجّ، ٢٥؛ الأنفال، ٣٤؛ المائدة، ٢. وكلّها آيات مدنيّة متأخّرة نسبيًّا. ولا يسعنا إلّا أن نعتبر أنّه إذا كان سبب هذا الاستنكار سببًا دينيًّا محضًا، فهو يكون قد جاء متأخّرًا جدًّا. وهناك أيضًا ملاحظة أخرى تتعلّق بالوضع الدّاخلي للمدينة وبالعلاقة بين محمّد وأهلها من اليهود. فبعد القطيعة مع بعض الممارسات السّابقة، مثل القطيعة التي تمثّلت إن لم يكن في تغيير اتّجاه «الصّلاة»، التي لا نمتلك عنها قطّ أيّ تفاصيل قرآنيّة، فهي على الأقلّ حدثت في تغيير اتّجاه القبلة[٥٢٦]، وقد يكون هذا نتيجة قرار بأنّ الوقت كان قد حان لترجمة التصوّر الجديد، الذي أعربت عنه للتّو العقيدة، إلى أفعال. وهذا التصوّر يعود إلى الأصل المكّي لقدسيّة أوليّة وإنشاء إبراهيميّة مؤسّسة لدين «الحُنَفاء»[٥٢٧] الذي لم ينقطع أبدًا على مرّ العصور.

من بين السّمات المتعلّقة بالعُمرَة إلى الحرم المكّي، نلاحظ أيضًا بكلّ اهتمام

(٥٢٣) لا نستطيع ترجمة لفظة «مسجِد» إلّا من خلال أثالتها انطلاقًا من الجذر «س/ج/د» الذي يدلّ على تصوّر السّجود؛ ويبدو أنّ تعبير «المسجد الحرام» كان قد أشار قبل الإسلام إلى جزء من محيط الكعبة، وأغلب الظنّ الجزء الذي يفتح على الشّرق؛ ففي هذا المكان على الأرجح، وخارج الطّواف بالمعنى الحصري، كانت تتركّز المناسك: الرّكوع، السّجود، بالإضافة إلى النّحر. ونحن نعتبر أنّه يجب قطعًا تجنُّب ترجمة هذه العبارة إلى الفرنسيّة بعبارة «mosquée sacrée».

(٥٢٤) هذه اللّفظة موجودة في الآية ٢٥ من سورة الحجّ؛ بخصوص مصطلحات هذه الآية، انظر أعلاه، الهامش ٤٨٣.

(٥٢٥) هذه الآيات يذكرها رودي باريت في الجزء الثّاني من ترجمته للقرآن دون تعليق؛ والمؤلّف يدرج معها الآية ٢١٧ من سورة البقرة التي تبدو متعلّقة بسياق تاريخي آخر والذي قد يكون متعلّقًا بقضيّة «مُعتَمِري رجب المزيّفين» التي سنعود إليها لاحقًا.

(٥٢٦) سورة البقرة، ١٤٣-١٤٤؛ انظر أعلاه، الهامش ٤٩٣.

(٥٢٧) بخصوص «إبراهيميّة الكعبة» ودين الحنفاء، انظر أعلاه، ملاحظات الهامش ٤٩٣.

أنّ موضوع التّضحية، الذي لا يمكنه أن يكون في هذا السّياق إلّا بالإبل «الأنعام»[٥٢٨]، يظهر بصورة ملحّة. فنراه يتكرّر مرّات عديدة في سورة الحجّ في الآيات ٢٨، ٣٣، ٣٦، ٣٧. وبما أنّه ليس هناك من نيّة «للخروج» عن الإطار المكّي، فإنّ هذا النَّحْر لا يمكن إذن الخلط، بأيّ حال من الأحوال، بينه وبين نَحْر الحجّ الأكبر، فهذا الأخير لا يتمّ في مكّة ولكن في منى، على مسافة عشرة كيلومترات شرقًا وذلك بعد الوقوف على عرفة والنّزول إلى الوادي الذي يفصل بينه وبين الحَرَم. وهذا لم يمنع بعض المترجمين للذّهاب إلى الاعتقاد بخصوص ما جاء في سورة الحجّ، كما لو كان ذلك بديهيًا، أنّ النَّحْر المذكور فيها يشير إلى ذبح الهدي المفروض في الحجّ الحالي بعد الرّجوع من عرفة[٥٢٩]. أمّا مسألة تغيير مكان النَّحْر فهي، في كلّ الأحوال، بالتّأكيد أكثر تعقيدًا بكثير ممّا يفترضه عالم دين مسلِم معاصر مثل محمّد حميد اللّه الذي صرّح ببساطة أنّ تغيير المكان حدث بعد فترة وجيزة من نزول الآية، وأنّ هذا التّغيير أحدثه النّبيّ أثناء حجّة الوداع التي «كان قد شارك فيها مائة وأربعون ألف شخص»! ولكنّ هذا العالِم المسلِم المعاصر لا يقدّم أيّ سبب لذلك. ونحن نشدِّد، على عكس الرّأي السّائد لدى علماء القرآن المستشرقين، أنّ الآية ٣٣ من سورة الحجّ هي آية واضحة شديد الوضوح بخصوص «مَحِلّ»[٥٣٠] هذا النَّحر: «ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ». فقد كان الأمر يتعلّق بالموضع الأساسي في مكّة الذي كان يستقبِل هَدْيَ المعتَمِرين. وقد كان قبالة الكعبة

(٥٢٨) بطبيعة الحال كانت اللّغة القبَليّة العتيقة غنيّة بالمصطلحات المتعلّقة بفصيلة الإبل؛ القرآن يحتوي فقط على بعض التّسميّات، مثل صيغة الجمع «إبِل» (ذكرت مرّتين، سورة الغاشية، ١٧ ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾! -وهو استعمال دالّ جدًّا على الأهميّة التي تُعطى للجمل، والتي تُظهِر تصوّرًا يختلف جذريًّا مع الاستعمالات البِبْليّة التي تُشيطِنه تقريبًا، باعتباره حيوانًا مرجعيًّا بالنّسبة لرجال الصّحراء.

(٥٢٩) ريجيس بلاشير في ملحوظة تتعلّق بترجمة الآية ٢٩ يقول هذا صراحة؛ أمّا باقي المترجمين فإنّهم لا يعلّقون على شيء ولا يطرحون على أنفسهم أيّ تساؤل؛ فقط حميد اللّه يلاحظ أنّ الأمر لا يتعلّق بمِنَى؛ غير أنّ طبيعة تعليقه المنافِح عن الدّين لا تسمَح له باستغلال هذه الملحوظة الهامّة؛ جاك بيرك من جهته يلاحظ أنّ القرآن يحلّ أكل جزء من الذّبائح؛ كما يلاحظ أنّه من الغريب أن تصدر بعض المذاهب الفقهيّة المتأخِّرة مثل الشّافعيّة حكمًا بالتّحريم بهذا الشّأن.

(٥٣٠) «المَحِلُّ» يعني حرفيًّا «الموضِع الحلال» مقترنًا بالإشارة الضمنيّة للنّحر، أي مكان النَّحْر بِمِنَى كما جاء ذلك مثلًا في سورة البقرة، ١٩٦: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾.

أو في الفضاء المجاور لها[٥٣١]. كلّ هذه العناصر تؤدّي إلى تعزيز الفرضيّة القائلة بأنّ النّحْر كان يتمّ على صخرة المروة.

نفس آيات سورة الحجّ يمكنها أن تؤدّي إلى إثارة عدّة أسئلة تحظى بأهمّية أنثروبولوجيّة. أحدها هو السّؤال المتعلّق بمَن يحِلّ لهم أكل هذه الذّبيحة. يبدو أنّهم أصحاب الأضاحي أنفسُهم. وقد أُشير إليهم في الآية بالأمر ﴿فَكُلُوا مِنْهَا﴾ (الآية ٢٨). ولكنّهم ليسوا في حلّ من إطعام ﴿الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الآية ٢٨)؛ وكذلك «الْقَانِعَ» (هذه اللّفظة تؤدّي معنى الطّمَع أيضًا «هو الذي يقنع إليك ويسألك» أي يلحّ على النّاس ويسألهم بتذلّل)، أي ذاك الذي «يتعفّف عن الطّلب في حين أنّنا نعرف أنّه مسكين محتاج»؛ «وَالْمُعْتَرَّ» (وفي هذه الحالة ليس هناك أيّ مذلّة)، أي الذي «يتضرع ولا يسألك»؛ واللّفظتان موجودتان في الآية ٣٦. كما أنّ المصطلَح الذي يشير إلى الذّبائح من الأنعام له أهميّته أيضًا. والقرآن يفضّل استعمال لفظتيْ «هَدْي» و«بَدَنة»، جمعها «بُدُن». الجذر «هـ/ د/ ي» معروف جدًّا. ونحن نعرف أنّه يعطي في ذات الوقت معنى «أرشَد» ومعنى «ما أتْحَفْتَ به» (لسان العرب)، أي ما قَدَّمْتَه من هِبَة. أمّا فيما يتعلّق بالجمع «بُدُن» فهو مشتقّ من الجذر «ب/ د/ ن» الذي يدلّ بوضوح على «الضّخم من كلّ شيء» (تفسير الطّبري). ويمكن أن يكون هذا إشارة إلى أنّه كان من اللّازم اختيار الإبل الأسْمَن للتّضحية؛ أي الاعتناء قدر الإمكان بتقديم أفضل ما نملك لربّ البيت في هذا الظّرف المهيب الذي، حسب المشعَر القديم، كان على الأرجح مرتبطًا بفصول السّنة. كلّ هذه الآيات التي تشير إلى جزء من مَشْعَر مكّي، اختفى اليوم واضمحلّ، تستحقّ دراسة معمّقة.

النتيجة الأولى التي نستخلصها من هذا التّحليل السّريع واضحة: سورة الحجّ كانت تصف في حقيقة الأمر شعيرة النّحر المتعلّقة «بزيارة البيت» المكّي، أي العُمرَة، وكان على هذا النّحر أن يتمّ وجوبًا، في تلك الفترة، على صخرة المروة، «مُطعِم الطّيْر»[٥٣٢] كما كانت تسمّى آنذاك. والاستنتاج الثّاني هو أنّ هذا المشعَر

(٥٣١) سورة الحجّ، الآية ٣٣.
(٥٣٢) انظر أعلاه الاسم القديم الذي قيل إنّه كان يُطلَق على صخرة النّحْر هذه، في الهامشيْن ٤٥ و٥١٠.

الذي يتطابق مع العُمرَة يطرح إشكالًا بخصوص تاريخ وموسم حدوثه. فمن المشكوك فيه أن تكون «زيارتا البيت» هاتان، الأولى كانت قد فشِلت، والثّانية تحقّقت، قد تمّتا في فصل الخريف تزامنًا مع الحجّ الأكبر. وإلّا فإنّنا لا نرى لماذا لم يرد أيّ حديث عن «الخروج» من الحرم المكّي.

ففي حين تبدو السّورة واضحة، فإنّه من الضّروري الإشارة إلى أنّ تأريخ مسألة «الحديبية»، وكذلك الحال بالنّسبة لمسألة العمرة التي تحقّقت في السّنة الموالية، كانتا مع ذلك محلّ جدل. فالتّقليد الإسلامي، خلافًا للقرآن الذي لا يُوفّر أيّ مُعطى تأريخي، يصرّ مهما كلّفه ذلك على أنّ الحادثتيْن تمّتا معًا في شهر ذي الحجّة، أي خلال الحجّ الأكبر. ولكنّ هذا لا يمكن أنّ يمرّ دون تناقضات داخليّة خطيرة، كما سنرى ذلك لاحقًا «من النّص».

يصرِّح التّقليد الإسلامي ما بعد نبويّ، دون أن يتعرّض بوضوح إلى إلغاء النّحر على صخرة المروة، أنّه اعتمد كمرجعيّة للتّحديد النّهائي لهذا المشعَر على حجّة محمّد الوحيدة التي تضمّنت «خروجًا» إلى عرفة، أي تلك التي أدّاها قبل فترة قليلة من وفاته وهي «حجّة الوداع»[٥٣٣]. هذا في حين أنّ هذه الحجّة كانت في الحقيقة مميَّزة جدًّا. ومن مميّزاتها أنّها مزجت بالخصوص بين شعائر كانت تتعلّق بالعُمرَة، أي «زيارة» البيت المكّي، وبين شعائر الحجّ الخارجيّة التي كانت تقام خارج محيط الحرم المكّي.

إلّا أنّ الحجّة التي أدّاها محمّد، ولسبب لا تنبس عنه المصادر ببنت شفة، لم تتضمّن النّحر على صخرة المروة، وذلك على عكس العُمَر السّابقة، وذلك بالرّغم من أنّها كانت قد تمّت بقيادة محمّد نفسه، ولكنّها تقع فعلًا في موسم آخر من مواسم السّنة. ونحن نشكّ في أن يكون هذا قد اقترن بإرادة نبيّ الإسلام إلغاء المَشعَر المكّي الخاص بالعمرة. بل يمكن أن نعتبر أنّنا أمام محاولة غير مسبوقة على الأرجح للاستحواذ، باسم الدّين الجديد، على الشّعيرة البدويّة الكبيرة التي كانت

(٥٣٣) بخصوص هذه الحجّة الأخيرة التي تكون قد تمّت في آخر شهر السّنة العاشرة من إقامة محمّد في المدينة، انظر أعلاه، الهامش ٤٧٧.

تُقام خارج مكّة وكانت تنتهي بنحر الأضاحي عند مِنى. إنّ وجود شعيرة بهذه القوّة بالقرب من الحرم المكّي لم يكن من الممكن بكلّ تأكيد تركها على حالها ولا تجاهلها؛ فلم يتبقَّ بالتّالي إلّا ضمّها إلى الدّين الجديد. ولا غرابة في ذلك، فبعد فتح مكّة، وانتصاره في معركة حُنيْن، وبالتّحديد على بدو قبيلة هوازن الكبيرة، كان محمّد قد أصبح منذ ذلك الوقت قادرًا تمام القدرة على فرض مشيئته أيضًا على القبائل البدوية الظاعنة، على الأقلّ في العربيّة الغربيّة. ضمن هذه الشّروط، قد يكون وجود شعيرة نحر مزدوجة قد اعتُبِر غير ضروري وغير مرغوب فيه إذ من المحتمل أن يفضي إلى الخلط بين دلالات حَجَّيْن كانا منفَصِليْن عن بعضهما تمامًا. وازدواجيّة النّحر هذه في مكانيْن مختلفيْن كان يُنظَر إليه على أنّه من شأنه أن يُشوِّه الشّعيرة في شكليْها العمرة والحجّ على حدّ سواء. فإذا كان افتراضنا صحيحًا، فالحجّ خارج الحرم المكّي يكون هو المنسك الذي كان من الواجب القيام به أوّلًا وبصورة كاملة حتّى ولو كان ذلك يتمّ على حساب إهمال عنصر من الشّعيرة التي كانت تقام داخل الحرم المكّي. أضف إلى ذلك أنّ النّحر، الذي كان يشكّل على ما يبدو الشّعيرة الختاميّة، لم يكن بإمكانه أن يُقام إلّا في مكان وحيد. والحجّ الذي كانت تمارسه قبائل الرّعاة الرّحل كان ينتهي في وادي منى، شرق مكّة. ليس من المؤكّد أن تكون كبرى قبائل الرّعاة، التي ضمّها محمّد لتوّه إلى الصّف المدني قبل سنتيْن أو تكاد، قد امتثَلت إلى الشّعيرة المكيّة المتمثّلة في نحر الأضاحي عند صخرة المروة، إذا لم تكن تمارسها هي نفسها من قبل.

كما أنّه لا يجب أن يغيب عن بصرنا أيضًا أنّ الحَجَّيْن يبدو أنّهما كانا يتمّان في فترتيْن مختلفتيْن من السّنة. ولذلك من المحتمل أن تكون لكلّ منهما أغراض ومقاصد لا يغطّي بعضها بعضًا. وممّا يعطي لهذا الافتراض مصداقيّة أكثر هو أنّ واحدًا منهما كان يتطابق مع مَنسَك يقام في فصل الرّبيع (العُمرَة)، وذلك قبل اشتداد الحرارة، في حين كان ثانيهما (الحجّ خارج الحرم في عرفة)، كان ربّما يتمّ في بداية الخريف عندما يبدأ حرّ الصّيف في الانخفاض. وفي ضوء الفرضيّة التي نطرحها حول خصوصيّة كلّ من الحجَّيْن، فإنّه بإمكاننا أيضًا أن نتساءل ما إذا كان الانتماء السّوسيولوجي للمشاركين في كلا المَنْسَكيْن انتماء مختلفًا. فكلّ شيء يشير بالفعل إلى أنّ منسك عَرَفة كان منسكًا رعويًّا بحتًا، تسيطِر عليه كبرى قبائل الرّعاة البدو

دون سواها سيطرة تامّة. ويظهر أنّ أهل مكّة لم يكونوا قد لعبوا فيه أيّ دور يذكر، ولم تكن مشاركتهم المحتملة فيه إلّا كمجرّد فاعلين ثانويّين؛ إذ إنّ قيادة أركان هذا المنسك كان يتحكّم فيها حصريًّا البدو من ذوي النّسب الرّفيع والمنتمين إلى كبرى القبائل. بالمقابل، يُحتَمل أنّ العمرة كانت بين أيدي أهل مكّة وحدهم. ومن المفترض أن شعيرة هذا الحجّ الحضري كانت متّبعة أساسًا من طرف رجال القرى[٥٣٤]، «حواضر» العربيّة الغربيّة، دون مشاركة البدو أو بمشاركة لا شأن لها[٥٣٥]. ونحن لا نستطيع أن نجزم ما إذا كان الأمر يتعلّق بشعيرة يمارسها أصحاب القوافل، أم بشعيرة فصليّة للتّبرّك بالبئر الذي كان يحاذي الكعبة، أم بشيء آخر مختلف تمامًا. لقد احتفظ التّقليد الإسلامي بصدى ذي مغزى هامّ عن الرّفض المتعدّد والمستمرّ لسكّان مكّة للمشاركة في هذه الشّعيرة الخريفيّة التي تتمّ خارج حرمهم المكّي[٥٣٦]. وبناء على هذا، يكون محمّد إذن قد ابتكر تمام الابتكار عندما

(٥٣٤) حول هذا اللّفظ الذي مفرده «قَرِيَ»، انظر أعلاه، الهامش ٥٣.

(٥٣٥) يمكن أن نعتبر أنّ المكّيّين الذين كانوا يُجبِرون الحجّاج القادمين من الخارج على التجرّد من ملابسهم على أنّه طريقة من الطّرق لإظهار تفوّقهم وفرض سيطرتهم عليهم ما داموا قد دخلوا أرض مكّة؛ ولكن بعض رجال القبائل، وخاصّة البدو، عوض أن يلبَسوا الثّياب التي يُقدِّمها لهم على عين المكان أهل مكّة - وهو ما اعتبروه على الأرجح نوعًا من التّبعيّة - كانوا يُفضِّلون الطّواف «عُرَاةً» حول الكعبة: «كانت العرب تطوف بالبيت عُراةً، إلّا أن تُعْطيهِمُ الحُمْسُ ثِيابًا. فيُعطِي الرِّجالُ الرِّجالَ والنِّساءُ النِّساءَ»، صحيح مسلم، كتاب الحجّ، حديث رقم ١٥٢، وفي صحيح البخاري، حديث رقم ٩١؛ وقد تحدّثت كتب التّاريخ الإسلاميّة عن ذلك على شكل طرائف أو للتّشهير، وذلك بطبيعة الحال خارج السّياق، بالعادات السيّئة التي كانت تُمارَس قبل مجيء الإسلام؛ مثل هذا التفسير لا يستقيم من وجهة النّظر التّاريخيّة؛ فاليوم يتوجّب على الحجّاج أيضًا أن يشتروا ثوب الإحرام على عين المكان.

(٥٣٦) حول «الحُمْس»، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة، في مقاله هذا يتعرّض مونتغمري واط أيضًا إلى مسألة «العُري» في الطّواف)؛ والمفرد «أَحْمَس»، أي الشّخص الصّلب الشّديد، أو، حسب تأويل يغلب عليه الطّابع الديني «التّشدّد في الدين»؛ والحُمْس كانوا لا يفيضون من عرفات كما كان يفعل سائر العرب بوقوفهم فيه، بل يفيضون من المزدلفة، وهم يقولون «لا نفيض إلّا من الحرم» وتتوقّف حدود إفاضتهم عند أسفل الهضبة التي تقود إلى عرفات؛ ولكنّ هذا الحدّ يطرح إشكالًا إذا سلّمنا بأنّ البدو كانوا ينحرون أضاحيهم في مِنى قبل الوصول إلى هذه الهضبة؛ ولهذا فنحن نشكّ في أن مقام مِنى كان يشكّل جزءًا من الحرم المكّي نفسه؛ ويكون حدّ الحرم يقف على الأرجح قبل التلّة التي تشرف على مِنى. وبالمقابل، يُفتَرض أنّ محمّدًا كان قد صعد دائمًا إلى عرفات ليشارك في حجّ البدو.

أخذ على عاتقه مسؤوليّة قيادة الحجّ في نهاية الفترة المدنيّة. صحيح أنّ هذا الاستحواذ النّهائي والمطلق على مختلف أشكال الحجّ المحلّية، والذي شكّل على الأرجح واحدًا من آخر أعمال محمّد، كان يندرج في سياق أصبح منذ ذلك الحين فصاعدًا تحت سيطرته وسيطرة حلفائه من أهل المدينة. إذن، كان بإمكانه، إلى درجة مّا، أن يسمح لنفسه بفرض شروطه، على الأقلّ في حدود ما كان يسمح به محيط سوسيولوجي صارم من هامش في حريّة التصرّف.

بطبيعة الحال، إنّ الصّيغة التي يقدّمها المأثور الإسلامي تختلف اختلافًا كبيرًا عن الصّيغة التي نقدّمها افتراضيًّا هنا. فهو يصرّح أنّ محمّدًا، على النّقيض تمامًا من رجال قبيلته، كان دائمًا حريصًا شديد الحرص على الملاءمة بين الشّعيرتيْن. ولكن، إذا أمعنّا النظر أكثر، هذا السّلوك الاستباقي يسبّب إشكالًا كبيرًا. فهذا هو السّلوك المرتَقَب منطقيًّا حتّى يتطابق تمامًا مع الاختيارات التي ستقوم بها المجتمعات الإسلاميّة ما بعد نبويّة في وقت لاحق، الشّيء الذي يجعلنا نشكّ في مصداقيّته ولا يحثّنا على الموافقة عليه دون تمحيص. ولذلك، فإنّه ينبغي علينا توخّي الحذر الشّديد في هذا الميدان. فنحن نعلم فعلًا أنّه عندما يبدو الماضي متطابقًا تطابقًا مفرطًا مع ما سيحدث لاحقًا، فإنّنا نجد أنفسنا في الغالب الأعم أمام إعادة تركيب إيديولوجيّة أو أسطوريّة(٥٣٧).

يمكننا أن نضيف أنّ امساك محمّد بزمام أمور الحجّ الخريفي أدّى إلى إقصاء منسك العمرة المكّي، وربّما أيضًا بسبب وفاة نبيّ الإسلام بعد وقت وجيز جدًّا من وضعه أسس الحجّ «الدامج» بين أركان الشّعيرتيْن، الحجّ الأكبر والعمرة. ولكنّ هذا لا يعني بالضّرورة أنّ الشّعيرة الرّبيعيّة، أي العمرة، قدِّر لها أن تضمحلّ تمامًا. لربّما يكون محمّد قد أدّاها مجدّدًا في وقتها لو لم تُوافِه المنيّة قبل عودة فصل الرّبيع. قبل هذه الوفاة المفاجئة قد يكون المسلمون قد وجدوا أنفسهم، في مسألة الحجّ، أمام سياسة لم تكتمِل بعد. ولهذا قد يكونون قد اكتفوا بما كانت عليه الأمور مع

(٥٣٧) انظر أعلاه، الهامش ٥٣٦، فيما يتعلّق بعدم اتّباع محمّد منسك الحُمْس.

المحافظة محلّيًا وطوال قرون عديدة على منسك العمرة في شهر رجب والذي يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من التّقليد المكّي والجهوي، وذلك رغمًا عن أنف الفقهاء المسلمين وحنقهم زمن الخلافة العبّاسيّة(٥٣٨).

(٥٣٨) العتيرة التي كانت تقام في ٢٧ رجب رُوِي أنّها ظلّت تقام محليًّا في مكّة طوال قرون عديدة؛ والعتيرة هي الشّاة التي كان العرب يذبحونها في الجاهليّة لآلهتهم في ذلك الشّهر الحرام من أشهر فصل الرّبيع (انظر «الأشهر الحرم» في دائرة المعارف الإسلاميّة)؛ واللّفظة تشير إلى ذبح «أوّل ما يُنتَج» من الأغنام في السّنة تقرّبًا للآلهة؛ (ولفظة «عَتْر» من نفس الجذر تعني أيضًا ذَكر الرّجل «إذا اشتدّ إنعاظُه واهتز»، لسان العرب)؛ ومن الصّعب تصديق هذا في وسط بدويّ لا يمتلك النّاس فيه الأغنام بل بالأحرى فإنّ جلّ ماشيتهم من الإبل وبعض قطيع من الماعز؛ وروِي أنّ هؤلاء البدو كانوا يذبحون العتيرة عندما يبلغ عدد الإبل مائة؛ فإذا بلغت مائة «ضنّ [صاحب الإبل] بالغَنَم فصاد ضبْيا فذبحه؛ يصف مقال «العتيرة» في دائرة المعارف الإسلاميّة اختلاف الفقهاء المسلمين في حكم ذبيحة رجب، ولكنّه لا يطرح الإشكال طبقًا لسوسيولوجيا المحيط الأصلي وبيئته (هل يدور الحديث عن صغار الرّعاة أم عن كبار الرّعاة، عن الهضاب العليا للجزيرة العربيّة أم عن أوديّة العربية الغربيّة التي تسمح بتربيّة الماشية المختلطة...)؛ ذبيحة «الفرع» التي يتحدّث عنها أيضا مقال دائرة المعارف الإسلاميّة يبدو أنّها تتعلّق بنَذْر بدويّ، إذ قال الشّافعي فيما نقله البيهقي بأنّ «الفرع شيء كان أهل الجاهلية ويذبحونه يطلبون به البركة في أموالهم ، فكان أحدهم يذبح بكر ناقته أو شاته رجاء البركة فيما يأتي بعده»؛ والفرع «بعير كان يُذْبَح في الجاهليّة إذا كان للإنسان مائة بعير نَحَر منها بعيرًا كلّ عام فأطْعَم النّاسَ ولا يذوقُه هو ولا أهلُه»، انظر لفظة «فرع» في معاجم القرون الوسطى العربيّة، لسان العرب أو غيره.

١١

مطر الشِّعْرى ومُعتَمِرو السّنة الثّانية المزيَّفون

نجد قصّة «مُعجِزة» مطر الشِّعرى متواترة في كتب السّيرة النبويّة. وهي تمثّل أحد عناصر الإخراج لحادثة الحديبية التي سبق أن أثرناها. وبقطع النّظر عن النّوادر التي تستميت في إعادة إنشائها - وهي نوادر ذات ملامح أكثر «إسلاميّة» ولا شكّ ممّا كانت عليه في أصلها - فإنّ المأثور الهستوريوغرافي لفترة الخلافة، الذي كُتِب بعد قرنيْن من الزّمن تقريبًا من «الأحداث» التي يريد أن يرويها، يبلغ أحيانًا القمّة في السّرد، وكأنّه يفعل ذلك دون قصد، في نقل وقائع وأجواء تبدو حقيقيّة أكثر من الحقيقة ذاتها ومترسِّخة ترسّخًا عميقًا في محيطها الأصلي. ويظهر أنّنا نجد هنا، في طريقة الصّياغة التي عفا عليها الزّمن التي يقدّمها لنا الواقدي (توفّي عام ٨٢٣ م)، صدى لا يكاد يُخفي نفسه لمعتقدات محليّة بالية وعلاقة بالكواكب اللّيليّة. ولن نستطيع كبح جماح الرّغبة التي تحدونا لكي نقدّم هذا المقطع الذي يرويه الواقدي والتّعليق عليه ثمّ القيام بدورنا باستحضار مقطع من قصيدة على نفس المنوال من شأنه أن يُنير لنا خلفيّات التصوّر الذي يقف وراء هذا النّص.

«الحديبية» هي اسم مكان. وهو يشير إلى موضع كانت به أيضًا بئر، ويوجد على تخوم الحرم المكّي من الجهة الغربيّة على بُعد خمسة عشر كيلومترًا. وكانت هذه المنطقة لا يرتادها عادة الحجيج إذ إنّها كانت معزولة عن الطّريق التي كانوا يسلكونها في الغالب. وقد اضطرّ محمّد إلى الابتعاد عن هذه الثنيّة حتّى لا يحتكّ بالمكيّين الذين كانوا قد عسكروا له ينتظرونه على الطّريق المعتادة(٥٣٩). فقد كانوا

(٥٣٩) فيما سيأتي من هذا العرض، فإنّنا سنتبنّى لغة الوقائع، حتّى وإن كان الأمر يتعلّق «بوقائع قصصيّة»؛ بالمقابل، لن يكون في مقدورنا الحكم على صحّة هذه الوقائع.

قد عزموا بالفعل على صدّه عن الدّخول إلى مكّة. ولذلك، كان محمّد وأصحابه قد سلكوا «ثَنِيَّة ذَات الحَنْظَل» وأمامهم دليل يهديهم الطّريق حتى يتمكنوا بالرّغم من ذلك من الاقتراب من أرض مكّة. وعلى هذا النّحو كانوا قد استطاعوا الوصول إلى مشارفها(٥٤٠). ولفظة «الحديبية» لها معنى في ذاتها. فهي مشتقة من الجذر «ح/ د/ ب» الذي يدلّ إمّا على «ما ارتفَع وغَلُظ من الأرض» واتّخذ شكلًا مقوّسًا، وعادة ما يتكوّن ممّا «احْقَوقَف» من الرّمل (لسان العرب)، أو على نتوء يخرج من المنحدَر. وتسمية المكان على صيغة التّصغير المؤنّثة تكون قد دلّت، حسب علماء اللّغة في القرون الوسطى، على شجرة كبيرة «حدْباء» كانت موجودة قرب البئر ويمكن أنّها كانت شجرة يُتَبرَّك بها. ولكن يستحيل علينا معرفة ما إذا كان هذا هو التّفسير الصّحيح. على أيّة حال، فتحتَ هذه الشّجرة، التي يبدو أنّ القرآن يُلمّح لها، كان محمّد قد طلب من أصحابه أن يبايعوه [«إنّ اللّه أمرني بالبيعة»] وهو يبايعهم على ألّا يفرّوا، أو على الموت، وذلك عندما بدأ يعتقد باحتمال هجوم المكيّين(٥٤١) عليه.

وحتّى يؤكّد على نواياه بكلّ وضوح، استنفر النبيّ المُعتَمِر أصحابه إلى السّفر وأحرَم(٥٤٢) قبل أن يخرج من المدينة منطلقًا نحو مشروع محفوف بالمخاطر، مجهول العواقب، على امتداد الأربع مائة وخمسين كيلومترًا التي تفصله عن مكّة. بالفعل، إنّ الإحرام هو الشّرط الوحيد الذي يخوّل للمرء الدّخول إلى تراب الحرم المكّي(٥٤٣). ويذكر الواقدي أنّ المعتَمِرين ساقوا معهم من الهدي سبعين بدَنَة، وكان يقوم عليها رُعاة بني أسْلَم وهم قبيلة بدويّة صغيرة على السّاحل الغربي للجزيرة اعتنقت الإسلام منذ السّنوات الأولى للفترة المدنيّة. وكان السّعي ما أمكن هو التّضحية بالنّياق وتقديمها قرابين للآلهة القبَليّة لأنّها كانت تُعتَبر أكثر الأنعام قيمة. وكما كانت عليه العادة والشّعيرة، فقد كانت الأضاحي «تُقلَّد»(٥٤٤). واللّفظة تشير

(٥٤٠) المغازي، ج ٢، ص ٥٨٣، ٥٨٤.

(٥٤١) سورة الفتح، ١٨؛ انظر أعلاه، الهامش ٤٨٧ المتعلّق بهذه الحادثة.

(٥٤٢) بخصوص الإحرام، انظر المقالَيْن «إحرام» و «حجّ» في دائرة المعارف الإسلاميّة.

(٥٤٣) المغازي، ج ٢، ص ٥٧٤.

(٥٤٤) معنى لفظة «تقْليد» غامض. في كتابه *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 75-79، يقدّم يوسف شَلْحَد حول الموضوع أفكارًا مهمّة ولكنّها ليست دائمًا مُقْنِعة. وقد تَرجَم هذا الكتاب إلى العربيّة

إلى أنّهم كانوا يُعلّقون على رقاب هذه البُدُن النّعال وتُفتَل لها قلائد من أغصان الشّجر. كما أنّها أيضًا غالبًا ما «تُجَلَّل»، أي يُغطّى ظهرها بنوع من الأغلفة. في القصّة التي يرويها الواقدي يكون الحديث عن تعليق النّعال فقط وليس على أغصان الشّجر. كما أنّ الشّعيرة كانت تقتضي «إشْعارَ» الهَدْي إذا سيق إلى النّحر، أي طعنَها وإدْماءَها «في صفْحة سُنَّامِها الأيمن»[٥٤٥].

عندما وصل المُعْتَمرون إلى الحديبية عبر طرق ملتوية وجدوا البئر جافّة أو تكاد، وفي كلّ الأحوال لا يكفي ماؤها لإطفاء عطش جميعهم. إنّ وضعيّة هذه البئر تمثّل عنصرًا أساسيًّا في الحبكة الدّراميّة للقصّة. بالفعل، كان المكيّون قد أقاموا الحراسة على الآبار القريبة من قريتهم والتي كان يرتوي منها النّاس الذين كانوا يسلكون الطّريق الاعتياديّة. ولهذا تكون بئر الحديبية المعزولة والظّنون (أي التي لا يُدرى أفيها ماء أم لا) قد مثّلت مصدر الماء الوحيد لهؤلاء الزوّار غير المرغوب فيهم في مكّة. ومع ذلك، فإنّ هذا «الثَّمَد الظَنون، الذي يتربَّض ماؤه تربُّضًا» (الواقدي)، سيفيض ماؤه بمعجزة ويرتوي منه العباد والبهائم[٥٤٦]. ونَصُّ الواقدي، الذي بُنِي على شكل أخبار بحيث يسمح بتواتر حكايات ذات محتوى مختلف[٥٤٧]، سيقدّم لنا في الواقع صيغتيْن لمعجزة امتلاء البئر بعد شُحِّ مائها. ستعرِض الأولى نوعًا من الرُّقية السّحريّة يأمر بها محمّد، في حين أنّ الثّانية تعزو سبب فيضان البئر إلى مطر الشِّعرى.

خليل أحمد خليل، تحت عنوان «الأضاحي عند العرب: أبحاث حول تطوّر شعائر الأضاحي، طبيعتها، وظيفتها في غرب الجزيرة العربيّة»، دار الطّليعة، بيروت، ٢٠١٣. المغازي، ج ٢، ص ٥٧٣.

(٥٤٥) المغازي، ج ٢، ص ٥٧٣. لفظة «إشْعار» تُفيد «التضحية» وفي نفس الوقت «الإدماء» وذلك لتمييز الحيوان الذي يجب أن يُقدَّم كقربان؛ الجذر «ش/ع/ر»، وهو نفسه الذي يعطي لفظة «مَشْعَر»، انظر أعلاه، الهامش ٤٧٩ والنّص المرفق.

(٥٤٦) «وفارَت كما تفور القِدْر حتّى طمَّت، واستَوَت بشَفيرِها يغترِفون ماءً جانِبِها حتّى نَهلوا من آخرهم»، المغازي، ج ٢، ص ٥٨٨.

(٥٤٧) لقد توسّعنا أعلاه، في الفصل الرّابع حول طريقة أداء نصوص «الأخبار»؛ انظر خاصّة، الهامش ١٧٠.

يقول الخبر الأوّل إنّ امتلاء البئر كان قد تمّ بفضل فعل أمر محمّد أحد رجاله بالقيام به، دون الحديث عن أيّ هطول للمطر: يروي الواقدي أنّ محمّدًا انتزع سهمًا من كِنانته وأمر أحد أصحابه أن ينزل به إلى قعر البئر ثمّ يغرِزه في «الثَّمَد» (الماء القليل المتبقّي في قعر البئر). ثمّ بعد ذلك يقوم محمّد بسلسلة من الحركات الرّمزيّة؛ إذ يذكر الواقدي أنّ النبيّ دعا بالدلو الذي أُخرج من البئر فتوضّأ، ثمّ مضمض فاه، ثمّ مجّ في الدّلو وأمر بأن يُصبّ ماؤه في البئر من جديد وأن «يُؤثَّر» ماؤها بالسّهم [٥٤٨]. في تلك اللّحظة حدثت المعجزة، إذ فاضت البئر بالماء حتّى كادت تغمر الحاضرين. إنّ هذه القصّة لا يمكن القبول بها على الإطلاق في سياقها ذاك. يبدو أنّه يمكن اعتبارها واحدة من هذه المواضيع التي تعتمد على المغالاة في السّرد التي تعود إلى عصر الخلافة ثمّ بدأت تُنسب شيئًا فشيئًا إلى شخصيّة محمّد المقدّسة. فقد وقع إثراء هذه النّصوص بانتظام بتفاصيل عجائبيّة. يحقّ لنا القول إنّ هذه النّصوص أصبحت تدريجيًا ذات مصداقيّة أكبر في عقيدة مسلِميّ تلك الفترة بقدر ما كانت تُقدِّم نفسها تحديدًا بمثابة نصوص غريبة لا تُصدَّق. يمكننا بالمقابل الشّك في أن يكون باستطاعة رجال قبائل الجزيرة العربيّة تصوّر هذا الصّنف من المعجزات. بالنّسبة لهم، لا وجود لأيّ ماء لا يأتي من المطر. وهذه بالضّبط الوظيفة التي يعزوها الخبر الثّاني إلى مطر الشِّعرى. وبطبيعة الحال ليس في مقدورنا معرفة ما إذا كان المطر قد نزل فعلًا أم لا. المهمّ في هذا أنّ يكون تصوّر هذا المطر قد تمّت مسرحته بإحكام مع مراعاة روح العصر وشروط المحيط إلى حدّ كبير. وبالرّغم من أنّ بعض الملامح الجانبيّة تطرح إشكالًا فهذا عبارة عن مجرّد شهادة على حضور أثر لإعادة بناء هذه الأخبار.

في العربيّة الوسطى يكون سقوط الشّعرى [٥٤٩]، نجم القيظ الحارق، بالغداة، أي بعد الفجر وقبل طلوع الشّمس، لثلاثة عشر يومًا خلت من يوليو/تموز من كلّ

(٥٤٨) «تأثير»، المغازي، ج ٢، ص ٥٨٨.

(٥٤٩) حول التصوّر الخاص بنجم الشِّعرى، نجم القحط والجفاف وحول التصوّر بعلاقة المطر بالكواكب والنّجوم، انظر اعلاه، الهامش ٤٠.

سنة. والنّوء «pluie stellaire»(٥٥٠)، النّادر الذي يتوقّف عليها كان من الواجب إذن أن ينزل بين ١٣ و٢٦ من تموز. وهذا المطر كان نادرًا إلى درجة أنّ بعض الكتّاب يقولون إنّ هذه الفترة لا تحتوي على نوء(٥٥١). وقد ورد هذا في لسان العرب. فالأمر يتعلّق فعلا بفترة القيظ من السّنة حين يكون الحرّ في أشدّه. وأمّا المطر الذي كان ينزل خلال تلك الفترة، حتّى وإن كان نادرًا جدًّا، كان يحمل اسمًا مثلما هي الحال أيضًا بخصوص الأمطار التي تنزل في الفترات الأخرى من السّنة. ومطر القيظ كان يُطلق عليه «الحَمِيم»، أي بمعنى «الماء الحارّ»، وهو المطر الذي يأتي بعد أن يشتدّ الحرّ لأنّه حارّ (لسان العرب). وهذا المطر الذي يأتي في فصل الصّيف والذي يمكن أن يشمل العربيّة الجافّة من هضبة نجد أو السّهل السّاحلي لتهامة، لا يجب الخلط بينه وبين الأمطار الموسميّة الصيفيّة التي تروي بانتظام المرتفعات اليمنيّة وبعض أجزاء ساحل العربيّة الجنوبيّة. وكان «الحميم» عبارة عن مطر رعديّ يُخشى منه بصفة خاصّة لأنّه يمكن أن يكون عنيفا إلى أقصى الحدود دون أن يكون مع ذلك نافعًا. وكان البدو يقولون إنّ هذه الأمطار لا خير فيها حتّى ولو لتوريق «العِضاه»(٥٥٢)، وهي أشجار السّنط الصّحراويّة. وهذا التصوّر السّلبي لمطر القيظ هو السّبب ولا شكّ في استعمال القرآن للفظة «حميم» للإشارة إلى الماء السّاخنة التي كُتِب على المعذّبين في جهنّم القرآنيّة شربها إلى الأبد(٥٥٣).

---

(٥٥٠) لقد ترجمنا اللّفظة العربيّة «نَوْء» بعبارة «pluie stellaire»، والتي سنتناولها لاحقًا في هذا الفصل؛ الأمر يتعلّق فعلًا بمحاولة استعادة تصوّر هذا النّوع من المطر، في سياق بدوي، في علاقة مع النّجم الطّالع أو السّاقط عند الفجر.

(٥٥١) انظر أسفله في هذا الفصل المعاني المرتبطة بهذا اللّفظ.

(٥٥٢) ابن قتيبة، توفّي عام ٨٧٩ م، كتاب الأنواء في مواسم العرب، حيدر آباد، ١٩٥٦، ص ١١٤: «والعرب تقول: كلّ أمطار السَّنة تُنْبِت له الأرضُ وتمْشِر له العِضاه إلّا مطر الحَمِيم».

(٥٥٣) ترد لفظة «حميم» عشرين مرّة في القرآن، وهي دائمًا تدلّ على الشّراب الحارق الذي أُعِدّ للأشقياء (السّور: النّبأ، ٢٥؛ المعارج، ١٠؛ الحاقّة، ٣٥؛ الواقعة، ٤٢، ٤٣، ٥٤، ٩٣؛ الرّحمن، ٤٤؛ محمّد، ١٥؛ الدّخان، ٤٦، ٤٨؛ فصّلت، ٣٤؛ غافر، ١٨، ٧٢؛ ص، ٥٧؛ الصافّات، ٦٧؛ الشّعراء، ١٠١؛ الحجّ، ١٩؛ يونس، ٤؛ الأنعام، ٧٠)؛ ويأتي بمعنى بأنّ هؤلاء الأشقياء عندما يشربونه فهو يغلي في بطونهم فيمزّق أحشاءهم، سورة الدّخان، ٤٦ (في نفس الموضوع، محمّد، ١٥)؛ وهذا الشّراب الذي لا يروي من الظمأ يأتي مرتبطًا مرّتيْن بتصوّر «العذاب» (يونس، ٤: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ الأنعام، ٧٠:

المصطلحات القديمة المتعلّقة بالاعتقاد بالنّجوم

لقد كان عرب الجزيرة ينظرون إلى نظام النّجوم من خلال نظام «الأنواء»؛ وهو نظام «تضادّ النجوم»(٥٥٤). فالأنواء كانت تأتي أزواجًا، وكلّ زوج معلوم مسمّى. وكان رصد النّجمَيْن يتمّ بصورة مزدوجة، فكلّما سقط نجم في المغرب مع الفجر، طلع نجم آخر يُقابله في المشرق وفي نفس السّاعة؛ وهما الطّلوع والسّقوط في الصّباح أو البزوغ الحلزوني «héliaque»، بمعنى قبل الفجر بقليل، عندما يكون باستطاعة العين المجرّدة بعْدُ رؤية النّجوم وهي تطلع وتهوي على الأفق. وعلى العكس من ذلك، وخلال الطّلوع والهبوط في اللّحظة التي تبزغ فيها الشّمس فإنّ حركة النّجوم تصبح تنعدم رؤيتها تمامًا. وسنسلّط الضوء على مختلف هذه الألفاظ.

إنّ المعنى العام للجذر «ن/ و/ أ» يدلّ على مَن «نَهَض بجَهْد ومشقَّة؛ ويقال: ناءَ بالحِمْل إذا نَهَض به مُثْقَلًا... فهو كلُّ ناهِض بثِقَلٍ وإبْطاءٍ... وقيل لمن نهض بحمله: ناء به، لأنّه إذا نهض به، وهو ثقيل، أناءَ النّاهِضَ أي أماله» (لسان العرب). وكان هذا يقال لدوابّ القوافلِ التي كانت ترزح تحت أثقالها؛ كما كان ذلك يُقال عن المرأة كبيرة الكِفْل عندما «تُنِيئُها أُخْراها، وهي عجيزتها، إلى الأرض لِضخَمها وكثْرة لحمها في أَرْدافِها» (لسان العرب). فقد كانت السِّمنة نادرة جدًّا في مجتمع الرّعاة البدو. ولهذا يبدو أنّ هذه

﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾)؛ يبدو أنّ مترجمي القرآن لم ينتبهوا إلى أنّ الأمر يتعلّق بعذاب العطش («عَذُوبٌ» يقال للبعير المريض الذي لا يقدر على الشّرب لشدّة الحمّى، ولذلك فهو سيموت عطشًا) في جهنّم التي سنرى لاحقًا أنّها بالتّأكيد قُدَّت من لهيب الشّمس وليس حرّ النّار كما يُتصوَّر غالبًا؛ انظر أعلاه، فيما يخصّ معنى النّار في القرآن، الهامشيْن ٢٧٩، ٢٨١.

(٥٥٤) يكاد يكون من المستحيل إعطاء ترجمة وحيدة للفظة «نوء»، جمع أنواء، التي تشير حسب السّياقات إلى أوجه مختلفة لسير النّجوم والكواكب (النّجم الطّالع، النّجم الغارب) وتداعياتها (حسب الفصل الذي يتمّ فيه غروب الكوب، فيَنُوء بالمطر أو بغير المطر)؛ من ناحية أخرى لقد اعتبر واحد من أهمّ لُغَويّي القرون الوسطى مثل ابن سيده، توفّي سنة ١٠٦٦ م، أنّ اللّفظة تُعتَبر من صنف الأضداد (الألفاظ ذات الدّلالة المعقّدة التي تفيد معاني متناقصة)، كتاب المخصَّص، ٥ أجزاء، بيروت، دون تاريخ، دار الآفاق الجديدة، ج ٢، سفر ٩، ص ١٣ (في الفقرة التي عنوانها «الأنواء»)؛ السّمة المشتركة تتمثّل بدون شكّ في أنّ كلّ المعاني تحوم حول الوضعيّة «الصّباحيّة» للنّجم المقصود؛ في صيغة الجمع، تفيد اللّفظة إمّا تعاقب النّجوم السّاقطة أو الطّالعة، وإمّا التقاء نجْمَيْن بعد الفجر وقبل طلوع الشّمس، أحدهما يكون ساقطًا والآخر طالعًا (وهذا الأخير يُدعى «الرّقيب»، أي الذي يَرْقُب النّجم الآخر)؛ انظر التّفاصيل بهذا الخصوص عند ابن قتيبة كتاب الأنواء، ص ١٢.

السّمة الجسديّة كان يُنظَر إليها على أنّها من الخصال وأكثر من ذلك على أنّها مؤشّر على أصالة ونبالة رفيعة. وأغلب الظنّ أنّ الرّمزيّة في ذلك كانت خصوبة الإنجاب كما هي الحال في منحوتات العصر الحجري القديم التي تمثّل فينوس ثقيلة الأرداف. ولكنّها كانت أيضًا تشير إلى القوّة والثّراء الفاحش لربّ الخيمة حيث كانت تُقيم امرأة التي لم تكن مضطرّة على الإطلاق، في تلك الظّروف الصحراويّة، للنّهوض للعمل وطلب الرّزق. والطّلوع البطيء للنّجم بالمشرق أو سقوطه بالمغرب مع الفجر اللّذان كانا يمثّلان حركة «بطيئة»، يبدو أنّهما كانا يعتبران بمثابة مؤشّر على قدوم المطر في بعض فترات السّنة، وهي فترات نهاية الخريف، ونهاية الشّتاء أو الرّبيع الذي يحدُث أن ينزل فيها المطر ولكن ليس دائمًا بصورة منتَظمة(٥٥٥). هذا كما لو أنّ النّجم، مهما كان اتّجاه حركته طلوعًا أم سقوطًا، كان يُقدَّم على أنّه يحمل معه المطر المنتظَر وكأنّه يرزح تحت وزر ثقيل. إلّا أنّنا نلاحظ بعضًا من الالتباس لدى المُعجَميّين لمعرفة ما إذا كان النّجم الطّالع بالمشرق أو السّاقط في المغرب، وكلاهما بالضّرورة في الغداة بعد الفجر وقبل طلوع الشّمس(٥٥٦)، الذي كان معنيًّا بالإعلان عن قرب نزول المطر، أي «النَّجم ذو النّوء». يبدو أنّ الخيار يميل نحو النّجم الذي كان يسقط في الغرب. وهذه «الغداة» الضّروريّة للنّوء يمكن وضعها في علاقة مع الشّمس، كوكب الجفاف، الذي يكون مطر النّوء قد منعه لفترة من الزّمن من أن يفحّ لهيبه القاتل. وأغلب الظّن أنّ النّوء الممطِر كانت له وظيفة الحيلولة مؤقّتًا دون ارتفاع حرارة الشّمس الحارقة. هناك سمة مهمّة أخرى تتمثّل في علاقة نجم الغداة، السّاقط أو الطّالع، مع «خطّ الأفق». وفضلًا عن هذه العمليّة البسيطة في معاينة الأشياء التي يمكن حفظها في الذّاكرة بكلّ بسهولة والتي تسمح بالاهتداء بنقطة دليل ثابتة، من سنة إلى أخرى، ومن خلال جريان الأيّام، يمكننا

---

(٥٥٥) وإذا انصرمت الفترة التي يُفترَض أن تنزل فيها الأمطار بعد سقوط النّجم أو طلوعه (ويكون بطبيعة الحال من بين النّجوم المبشّرة بالمطر)، أي «إذا ناءَت النّجوم بغير مطر»، يُقال حينها «خَوَى أو أخْوَى النّجم خَيًّا»، بمعنى «أَخْلَفَ النّجم وعده» فخَدَع، فلم تُمْطِرْ السّماء (ونفس الفعل يُطلَق على «الزند»، وهو عود تقدح به النار إذا أخوى، أي لم يخرج النّار)؛ جذر «خ/و/ي» يفيد فكرة الخلاء (الصّحراء لا نبات فيها، البطن ضمر من شدّة الجوع، الدّار تهدَّمَت وسقطت).

(٥٥٦) نحن لا نشاطر شارل بيلا، كاتب مقال «أنواء» في دائرة المعارف الإسلاميّة، الرّأي عندما يعتبر أنّ «النّوء بالمطر» يُتصوَّر على أنّه نتيجة الغروب المسائي للنّجم؛ في حين أنّ ابن قتيبة في كتاب الأنواء (أي النّجوم التي تنوء بالمطر، وهو مع ذلك يتحدّث أيضًا عن النّجوم التي لا تنوء بالمطر) إلى أنّ المطر المنتَظَر يكون نتيجة السّقوط الصّباحي للنّجم «في الفجر قبل طلوع الشّمس»، نفس المرجع، ص ٦، ١٢.

القول أيضًا إنّ هذا الالتقاء يمكن أن يكون قد اعتُبِر كذلك على أنّه من شأنه السّماح بإقامة الاتّصال الحيوي الذي لا بدّ منه بين قوى السّماء وقوى الأرض. فالعرب في تلك المناطق كانوا بالفعل يتصوَّرون أنّ كلّ المياه كان مصدرها الأصليّ حصريًّا هو مصدر سماويّ. فلم يكن بالنّسبة لهم أيّ ماء موجود على الأرض لا يكون قد هطل من السّماء. ونحن سنجد لاحقًا في القصّة التي يوردها الواقدي حول مطر الشِّعرى تعبيرًا مُتميِّزًا يشير إلى المطر على أنّها «سماء [سُمّي المطر «سماءً» لنزوله من السّماء]» مباشرة بعد الخبر الذي يقول فيه: «مُطِرنا بالحديبية مطرًا فما ابتلّت منه أسفل نِعَالِنا» (ص ٥٨٩-٥٩٠). ففي اللّحظة التي يُلامس فيها بالتّحديد نجمُ الصّبح خطَّ الأفق فإنّه يكون بذلك قد دخل بمحاذاة فضاء البشر ويستطيع حينها أن يمِنَّ عليهم بعطائه. والجذر «ن/و/أ» لم يعدِم أن يتطوّر لاحقًا لكيْ يدلّ مباشرة على هذه الفكرة. إذ نرى أنّ فعل «اسْتَنَاءَ» يأتي بمعنى «طَلَب [أو «رَجَا»] العطاء والرِّفادةَ» (مختلف المعاجم).

وقيل أيضا إنّ النّجوم الطّالعة كان يُطلَق عليها «بَوارِح» من الجذر «ب/ر/ح»؛ وقد سُمِّيت كذلك «لأنّها تَبْرَح، أي تأتي من شِمال الكَعبة، كما يَبْرَح الظّبي إذا أتاك من يسارِك»(٥٥٧). نرى هنا أنّ هذا الجذر يقدِّم دلالة معقّدة إذ يبدو أنّه إشعار يُنذِر بشيء مّا. ولكنّ هذه الإنذارات قد تكون بوادر شؤم أو خير. ويبدو أنّ فعل «بَرَح» يدلّ قبل كلّ شيء على حركة حيوان في الصّحراء، كالطّائر والظّبي، عندما يظهر فجأة أمام الصيّاد ثمّ يمرّ عن يمينه إلى يساره معرّضًا له جَنْبَه الأيسر. وهذه الحيوانات كانوا يُطلقون عليها نعت «بَرُوح». وهذه الحركة الدورانيّة التي يقوم بها الحيوان من اليمين إلى اليسار كانت بمثابة نذير شُؤم عند العرب. وضدّها لفظة «سانِح»، من الجذر «س/ن/ح»، الذي له معنى قيام الحيوان أمام الرّائي بالحركة المعاكِسة أي من اليسار إلى اليمين «مرّ من مَياسِرك إلى ميامِنك فولاك ميامِنَهُ» (القاموس المحيط في مادّة «سَنَح»)، أي عرض جنبه الأيمن. ويبدو أنّ هذا المعنى لا يُطلَق على النّجوم. وهذه الحركة الثّانية كانت العرب

(٥٥٧) الجدير بالذّكر، مع ذلك، أنّ اللّغوي الأندلسي أصيل مدينة مُرْسِيَة، ابن سيده يتهجّم على أولئك الذين سبقوه ممّن يجمعون بين هذه الصّفة «البارِح» والكوكب، فيقول: «وأمّا البوارِح فقد زعَم قوم ليس لهم باللّغة علم أنّ البارحَ ضِدُّ النّوء وأنّه طلوع الرّقيب فيقولون بَرِحَ الكوكب، طَلَعَ، وذلك غَلَط، وإنّما البوارِح الرّياح الصّيفيّة سمِّيت بوارح لأنّها في السَّمُوم التي تأتي من الشّمال وقيل البارِح شدّة الرّيح في البرد والسَّموم»، كتاب المخصّص، ج ٢، سفر ٩، ص ١٣؛ مع العلم، وهو ما يجب أن ننبّه له، أنّ ابن سيده كان بعيدًا من حيث الزّمان والمكان عن الأماكن التي قيلت فيها هذه الأشياء ووقع تصوّرها.

تتيَمَّن بها. بالمقابل، فإنّ «البُرْحَة»، بالرّغم من أنّها لفظة مشتقة من نفس الجذر «ب/ر/ح»، فهي «النَّاقةُ من خِيارِ الإبِلِ». كما أنّه يُقال للرّجل «أَبْرَح» إذا أكرمه الحظّ، وسُمّي كذلك ربّما لأنّه يمتلك قطعانًا من أحسن الإبل ومن بينها النّياق «البُرْح». إنّه من العسير علينا معرفة في أيّ معنى، السّلبي أم الإيجابي، أم بكليهما معًا، كانت قد فُهِمَت حركة النّجوم الصّباحيّة. فاسم الفاعل «طالِع» يشير قبل كلّ شيء إلى «النّجم الطّالِع»، كما أنّه يدلّ أيضًا على ما يتنبّأ به المُنجّم من حوادث شُؤْم أو تفاؤُل بطلوع كوكب مُعيَّن. الجذر «ط/ل/ع» يدلّ في ذات الوقت على الصّعود والإشراف من فوق وكذلك على ظهور «طَلْع» النّخل وهو «ما يَبْدُو من ثَمَرَتِهِ في أوَّلِ ظُهُورِها» (القاموس المحيط). أمّا الجذر «س/ق/ط» الذي ينطبق اسم فاعله «سَاقِط» على النّجم الغائر، فهو يدلّ على فكرة «الوقوع على الأرض كما يقع التّمر من تلقاء نفسه قبل نضجه»، وهذا يفضي إلى فكرة سَقْط المتاع. كما أنّ الجذر يدلّ على كلّ الحوامل من الإناث، امرأة كانت أم حيوانًا، عندما يُجهِضن أو يضعن جنينهن قبل تَمامِه. والسّقوط هنا يكون في كلّ الحالات سقوطًا لا محيد عنه. وهنا في أغلب الظنّ السّمة الدّلاليّة المشتركة لهذه المعاني. وهذا السّقوط يمكن أن يكون أيضًا يدلّ على كلّ شيء يقع على الأرض بعد أن يُقطَع بحدّ السّيف. وكذا تسقط النّجوم عندما نريد لها أن تختفي دون رجعة وراء الأفق في انتظار حلول دورة فصليّة جديدة.

هناك معنى ثانويّ للجذر «ن/و/أ» يشير إلى حالة «البُعْد». ويبدو أنّه يظهر غالبًا عندما يكون لفظ «نوء» مستعمَلًا في صيغة الجمع الذي يسمح بالجمع بين كلّ النّجوم السّاقطة من الأفق والنّجوم الطّالعة، أي «رَقائِبُها». نستطيع أن نتساءل ما إذا لم يكن هذا التصوّر الجماعي قد أدّى إلى جعل النّجوم «الرّقائب» هي التي تمنع أيّ طلوع للنّجوم السّاقطة. فكلّ قلب لحركات النّجوم يكون من شأنه بالفعل تعطيل المجرى الطّبيعي لأعراض الأمطار المنتَظَرة. ويمكن أن يكون هذا قد شكّل هاجسًا لسكّان تلك المنطقة الذين كانوا يعتقدون أنّهم عالة على أهواء وتقلّبات قوى خارقة كانت، من سنة إلى أخرى توزّع، بصفة عشوائيّة، الحرّ القاتل والغيث النّافع.

أمّا فيما يخصّ «الأنواء» والتصوّرات الهامّة التي يبدو أنّها اقترَنَت بها، فإنّنا نجد أنفسنا أمام معارف وممارسات كان أغلب ملامحها الأساسيّة قد شُوِّش ولم يعد في مقدور أوساط علماء القرون الوسطى المسلمون منذ ذلك الحين إعادة بنائها كما هي في الأصل. وهؤلاء العلماء لم يكونوا بالتّأكيد من الممارسين المباشرين لهذه المسألة. فلم

تعد لديهم أيّ دراية قطّ بالعربيّة القديمة إلّا من خلال الكتب والمأثورات المدوَّنة فحسب حتّى وإن كانت هذه الأخيرة قد جُمِعت في البداية بفضل أَخْباريِّين اشتهروا بمعرفة عادات وتقاليد ومعتقدات رجال الصّحراء معرفة جيّدة. فالمعرفة التي جُمِعت لا يمكننا غالبًا التيقُّن من صحّتها تمام اليقين خاصّة في الحالة التي تعترض فيها عمليّة الجمع، كما هو الشّأن هنا، عناصر دينيّة قديمة ظلّت تعمل باستمرار وبالتّأكيد بطريقة نوعًا مّا سرّية، إلّا أنّ الدين الرّسمي يصدّها ويُلزِمها الصّمت. فإذا كان تصوُّر النّوء يرتبط بالمقام الأوّل باحتماليّة نزول المطر، وذلك سواء في حالة النّجم الطّالع أو السّاقط، فإنّ هذه الاحتماليّة هي التي كان من الواجب أن تقع الإشارة إليها في تصوّر هذه اللّفظة. وعندها إذن يكون البطء (بمعنى «ناء بالشّيء») في حدّ ذاته هو ما كان يُعتَبَر نافعًا وواعدًا ببشائر الخير وذلك مهما كان اتّجاه الحركة التي يقوم بها النّجم. فالبطء هو الذي قد يشكّل السّمة الدّلاليّة الجذريّة والملائِمة للمقام. وبالمقابل، يظهر أنّ اهتمام اللّغويّين القروسطيّين قد انصبّ بالأخصّ على الخلاف في مَن يكون «ذي النّوء مِن النَّجْميْن» دون النّهوض مطلقًا لتحديد الغاية والقصد وراء هذا الخلاف، إذ قال بعضهم بأنّ «النّجم الطّالع» هو الذي يحمل المطر لأنّه «إذا طلع ناء، أي مال بثِقَل طلوع؛ كما يُقال: ناء بحمله، إذا نهض به وقد أثقله»؛ وقال البعض الآخر بأنّ النّجم الغارِب هو الذي يقوم بذلك: «وإنّما قيل ناء إذا سقط، لأنّه يميل، والميل هو النّوء...» (كتاب الأنواء).

لقد رأى رجال محمّد حدوث معجزة مطر الشّعرى «إثْرَ سَماءٍ كانت مِن اللّيل»[558]. هذا التّعبير العربي في اللّغة العتيقة هو تعبير رائع. إذ إنّ لفظة «سماء» تدلّ على «ما يُقابِل الأرض»، أو حسب المعنى الاشتقاقي هو «كلّ ما ارتفع وعلا». هنا تمازِج اللّغة بين الحاوي والمُحتَوى. فهي تشير في حركة واحدة إلى مكان أصليّ، وحركة موجَّهة من الأعلى نحو الأسفل، والجميع يدلّ على وجهة وقع بلوغها. ولكنّها تقول أيضًا، وهو ما جاء في النّص، عن طبيعة المحتوى. فكلّ هذا يجيء معًا يملأ البئر بماء لا تنضب وفي نفس الوقت يملأ المخيال بمعانٍ مندرِجة في مزج محكَم وترابط ثريّ ثراء استثنائيًّا. إلّا أنّه، في هذه القصّة المشفَّرة بالكامل، يجب رغم كلّ شيء المحافظة على المظاهر. فقد جاء التّلميح إلى هذا المطر السّماوي على أنّه مطر الشّعرى على لسان رجل اعتبره المأثور الإسلامي أنّه كان من

(٥٥٨) نجد هذا المقطع في مغازي الواقدي، ج ٢، ص ٥٨٩-٩٠.

ألدّ أعداء النبيّ وهو عبد اللّه بن أُبيّ. لقد سبق أن اعترضتنا هذه الشّخصيّة المتعجرِفة، كما أعاد تركيبها لنا التّقليد ما بعد قرآني وحتّى القرآن نفسه من خلال تلميح فظيع لضعف محمّد خلال سنواته الأولى في المدينة(٥٥٩). فهو الذي يُفترَض أنّه قائل الجملة الحاسمة التي تظهر في الخبر حول مطر النّجم. ومن هنا، ينصبّ عليه وجده دون سواه كلّ رواسب الوثنيّة التي تحتوي عليه هذه الصّيغة. وبالتّالي تقع إذن تبرئة الجماعة المرافقة لمحمّد. وهذه الجملة التي تَبدو حقيقيّة ومُزعِجة في آن واحد قد تكون نسبتها لشخصيّة موسومة بكلّ هذه السّلبيّة دليلًا على أنّها في أغلب الظنّ قد قِيلَت تمامًا أو على الأقل تمّ التّفكير فيها وبلورتها لاحقًا عند تناقل قصّة الحديبية، هذا في صورة ما إذا كان قد ثبت لديهم بالفعل أنّ مطرًا نزل في معمعان صيف الجزيرة المُتّقِد في الفترة التي افتُرِض أنّ حادثة الحديبية وقعت فيها. ولكنّ أثر هذه الوثنيّة الكامِن والذي فشل في الاختفاء تمامًا في طيّات النسيان يحاول قدر المستطاع أن يتمّ تحييده في متن الخبر بالذّات. وهذا بالتّأكيد ما يُفسِّر لماذا استُهِلّ الخبر بقول نُسِب لمحمّد مفاده أنّه لا يوجد «مطر تنوء به الكواكب» ولكن «بفَضْل اللّه» ينزل المطر(٥٦٠). ومن نافلة القول أنّ مثل هذه التّعديلات يمكن أن تكون جدّيًا قد وقع إعدادها وتصميمها في زمن لاحق بعد وقوع الأحداث. ومهما بلغت درجة صدق إسلامهم فإنّه بإمكاننا أن نتساءل ما إذا كان رجال الجزيرة، صحابة محمّد

(٥٥٩) بخصوص هذه الشّخصيّة، انظر أعلاه، الهوامش ٢٩٠، ٣٤٢، ٤٤٩، ٤٧٠ وفي الفصل الثّاني، النصّ المدرَج «منافقو المدينة».

(٥٦٠) تدلّ لفظة «فضل» على الإحسان ابتداءً بلا عِلَّة، إذن دون أن يكون هناك إكراه على فعل ذلك؛ نَصُّ الواقدي يضيف أنّ الأمر كان يتعلّق أيضًا بـ «الرَّحْمَة» (في المعنى التّأثيلي تدلّ اللّفظة على ما نُغْدِقه على الأقارب وما نمنّه عليهم) التي يُغدِقها الرّبّ على كلّ من آمنوا به وظلّوا «أوفياء لعهده»، «إيمان» (اللّفظة تشير عادة إلى «العقيدة»؛ ومن المهمّ هنا أن نعثر على اشتقاق هذه اللّفظة التي يدرجها في ضمن الكلمات التي تدلّ على العهد، على احترام الكلمة التي تُعطى، ومن هنا دلالتها على والولاء، انظر أعلاه، الهامش ٣٧٤)؛ وإليكم ما قاله محمّد لأصحابه في الصّبح بالحديبية إثر نزول المطر في اللّيل: «هل تدرون ماذا قال ربّكُم؟ قالوا: اللّه ورسوله أعلم! قال: أصبح من عبادي مؤمِن وكافر. فأمّا مَن قال مُطِرْنا بفضل اللّه ورحمته فذلك مُؤمِن بي كافر بالكواكب؛ وأمّا مَن قال مُطِرْنا بنَوْءِ كذا وكذا فذلك كافِرٌ بي مُؤمِن بالكواكب»؛ يجب ترجمة كلمة «كافر» بلفظة «ingrat» وليس «impie» كما جرت عليه العادة، انظر أعلاه، الهامش ٣٨١.

المخلصين، قد أصبحوا بعدُ على استعداد للتّخلّي عن الشِّعْرى. وسنلاحظ أنّ القرآن، في سورة النَّجم (النَّوْء)، وبعبارة أخرى مجموعة الثريّا، يكتفي بالقول إنّ ربَّه أيضًا «هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى»، هذا النّجم الوقّاد الذي كان يعبده العرب في الجاهليّة ويهابونه(٥٦١). وهكذا يكون نجم الشِّعرى قد صُنِّف من ضمن مُعَسكَر الربّ القرآنيّ. والمراد من هذا التّصنيف في أغلب الظنّ هو محاولة الاعتقاد بأنّ ذلك من شأنه أن يحدّ من أذى هذا النّجم. ومع ذلك فهو يستمرّ حاضرًا كما هو.

القول المنسوب لعبد اللّه بن أُبيّ في مغازي الواقدي (توفّي عام ٨٢٣ م) هو التّالي:

«هذا نَوْء الخريف، مُطِرْنا بالشِّعْرى»

«Nous avons reçu la pluie de Sirius. Elle nous promet *automne*(٥٦٢) d'abondance !»

«نزل علينا مطر الشّعرى، فهو يعِدنا بخريف وافِر»

يجب علينا أن نعلّق على ترجمتنا إلى الفرنسيّة لأنّ الجملة في حدّ ذاتها تطرح بعض المشاكِل. لقد قلبنا العبارتيْن محاولين في ذلك أن ندمِج بشكل أفضل المعاني

---

(٥٦١) سورة النّجم، ٤٩: ﴿أَفَرَأَيْتَ [هذه بداية الآية ٣٣] وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى﴾؛ يبدو أنّ الأمر لم يكن بديهيًّا ولذلك وجب التّذكير به؛ كما أنّ هذا قد يعني عكسيًّا أنّنا أمام توسيع لقدرات الرّب لتشمل ميدان الكواكب الذي يكون في السّابق خارج نفوذ الأرباب القبليّة الخارقة للطّبيعة؛ وبذلك قد نمتلك هنا إشارة غير مباشرة تتعلّق بالتّمييز بين الولاءات والعقائد ما قبل إسلاميّة قد تسمح لنا بتفنيد المقولة المُجمَع عليها جدًّا ولكنّها ولا شكّ خاطئة جدًّا أيضًا والتي تطابِق بين أرباب وربّات القبائل بالكواكب والنّجوم.

(٥٦٢) يجب أن نعرف أنّ لفظة خريف تشير حصريًّا في سياق العربيّة الجافّة إلى «انكسار الحرارة»، من أغسطس إلى سبتمبر؛ وهذا لا يتطابق مطلقًا مع الفصل الذي درجنا على تصوّره؛ والخريف الذي يبدأ مع سقوط سُهيْل، كما سنرى ذلك أسفله، هو موسم الحجّ، بعبارة أخرى موسم الشّعائر المنتظِمة التي تقام لطلب المطر؛ وقد تنزل فيه أمطار مبكّرة؛ وهي أمطار تبشِّر بالخير دون أن تكون كافية لكي ينمو الكلأ في المراعي؛ وكانوا يطلقون على أول أمطار الخريف هذه اسم «الوَسْمي»، لأنه يسم الأرض بالنبات. يقال أرض موسومة (كتاب الأنواء، ص ١١٤)، وهي أيضًا فترة «الوَسْم»، وسم قطعان المواشي وفي نفس الوقت «موسِم» الحجّ الذي يسِم السّنة بما يُقام خلاله من شعائر.

الضمنيّة داخل هذا التصوّر التي يستلزمها ربط بعضها ببعض. وبالفعل، فإنّ التّعبيرَيْن في هذه الجملة يقفان، إذا ترجمناها حرفيًّا، على عتبة شذوذ المعنى والخطأ: «Ceci est la pluie de l'automne. Nous avons été arrosés par Sirius». نحن نعرف أنّ المطر، الذي كان يُعتَبر في التّقويم المحلّي خاضعًا لهذا النّجم، كان يتطلّب تأريخًا دقيقًا جدًّا. ولهذا لم يكن من الممكن بأية حال من الأحوال الخلط بينها وبين مطر الخريف. فقد قُدِّرت مُدّة نوء الشِّعرى بثلاثة عشر يومًا ابتداء من سقوط هذا النّجم في الغداة قبل شروق الشّمس بقليل في منتصف شهر تمّوز/يوليو: «فكلّ ما نزل في هذه الثلاثة عشر يومًا من مطر أو ريح أو حرّ أو برد، فهو في نوء ذلك النّجم السّاقط» (كتاب الأنواء). فمطر الشِّعرى لا يمكن أن يكون إذن إلّا «الحَمِيم» المقتَرِن بفصل الصّيف في ذروة قيظه. وقد سبق أن قلنا إنّ «الحميم» يأتي في القرآن باعتباره شراب الجحيم السّاخِن إلى حدّ الغليان[٥٦٣] وهو بطبيعة الحال مُضِرّ للنّباتات إذ ما إن يُحييها حتّى يحرقها ويميتها من جديد. ومع ذلك، نرى أنّ هذه الدّلالات السلبيّة تضمحلّ هنا في رواية الواقدي تاركة المجال للحديث عن وفرة مطر تهاطل، وعن «سماء سُكِبَت بكاملها في اللّيل»، فجاشَت البئر بالرَّواء. فكما لو أنّ التّركيب الجديد الأسطوري، حتّى يعطي مصداقيّة أكثر للقصّة، كان قد عمد إلى قلب المعايير وأعاد تعديل السّمات الدّلاليّة لصالح التّناسق السّردي الذي كان يقصده. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الخريف، أي عندما يهمّ الحرّ بالانكسار، لا يتوافق مطلقًا مع الشِّعرى بل مع سُهَيْل[٥٦٤]. وهذا النّجم يسقط بعد الشِّعرى بفاصل زمنيّ قدره شهر. ولهذا فإنّ ربط الخريف بالشِّعرى يطرح إذن إشكالًا. فكيف لزعيم قبَليّ بحجم عبد اللّه بن أُبيّ أن يجهل مواقيت «مطر الشِّعرى»! وبالتّالي يكون الخطاب قد جاء تلميحيًّا ومبطَّنًا كاللّغز يُطرَح لكي نكتشف مقصده ومغزاه. ولذا، لم يتبقّ لنا سوى محاولة أن نجعله ذا دلالة ومعنى. فهو يشير، حسب ما يبدو لنا، إلى

---

(٥٦٣) انظر أعلاه، الهامش ٥٥٣.

(٥٦٤) جاءت لفظة «سُهَيْل» في صيغة تصغير من «سَهْل» لها دلالات إيجابيّة؛ الجذر «س/ه/ل» يقدّم فكرة السّلاسة، ولين العريكة، واليُسْر...؛ وأسهَلَ يُسهِلُ إذا صار إلى السّهل من الأرض، والأرض السّهلة، أي المنبسِطة التي لا تبلغ الهضبة، كما يشير إلى لين العيش وطيبته؛ وبهذا المعنى يكون سهيل هو النّجم الذي اعتُبِر أنّه الحامِل لبشرى بحياة رغدة.

أنّ المطر في غمرة الصّيف، بالنّسبة لرجل بتجربة ابن أُبيّ، أو أيّ شخص آخر يتمتّع بالحكمة القبَليّة، يمكن أن تكون له قيمة تنبّئيّة وذلك على الأقلّ في الخطاب الذي ينسبه له النّص. فإذا كان المطر الصّيفي قد تهاطل بتلك الغزارة، أفلا يُنبئ هذا بأنّ السّنة ستكون سنة وفرة وخير وأنّ الأمطار القادمة ستأتي كلّها في إبّانها؟ هذا هو المعنى الذي ننحو لإعطائه لهذه الصّيغة. وقد صوّبنا ترجمتنا «التّوضيحيّة» صوب هذا الاتّجاه وذلك دون معرفة ما إذا كان هذا المقطع المتضادّ يعود فعلًا إلى تلك الحقبة وإلى ذلك المكان اللّذيْن ينسب لهما النّص أم أنّ الأمر يتعلّق بنتيجة أفرزتها إعادة تركيب للأحداث جاءت متأخِّرة عن السّياق واستقرائيّة بعض الشّيء.

الكواكب الإناث، والكواكب الذّكور

بيت شهادة للشّاعر ذي الرّمّة (توفّي عام ٧٣٥ م)

في التّصوّر القديم لنظام الكواكب عند القبائل نجد نجومًا ذكورًا وأيضًا نجومًا من الإناث. ولكن يمكن أن يكون هناك تخصُّص بين الجنسيْن. والجدير بالملاحظة أنّ الشِّعرى، وهو اقتراض[٥٦٥]، الذي هو عادة نجم الجدب، كان قد بُنِي على صيغة التّأنيث. وكما هي الحال مع الشّمس أقوى كواكب القيظ وأكثرها مهابة. وبالمقابل، فإنّ بعض اللّغات السّاميّة في الشمال تُذكِّرها مثل اللّغة التّدْمُريّة. وبحكم وجود نهر كبير كالفرات، الذي تصعد نحوه في الصّيف قطعان قبائل بادية الشّام وقبائل العربيّة الشّمالية، فإنّ البيئة في تلك المنطقة هي بكلّ تأكيد أقلّ عناء ومشقّة من بيئة العربيّة الدّاخليّة.

عندما يبدأ القيظ بالانكسار بداية من شهر آب/ أغسطس، تكون شِعرى كوكبة الكلب الأكبر قد شُوهِدت مع كوكبة الجوزاء[٥٦٦]، التي تتزامن معها، باعتبار أنّها ملاحَقة من طرف سُهيْل[٥٦٧] الذي يقع سقوطه الصّباحي عقب سقوطها. والأمر

(٥٦٥) انظر أعلاه، الهامش ٥٤٩.

(٥٦٦) الجوزاء «التّوأمان»، التي تقترِن بالشِّعْرى لهي أيضًا مؤنّثة.

(٥٦٧) حول معنى لفظة «سهيل»، انظر أعلاه، الهامش ٥٦٤؛ وكوكب الجبّار (جاء ذكر هذه اللّفظة في القرآن مشيرًا إلى الرّبّ في سورة الحشر، ٢٣؛ وبمعنى المتكبّرين من النّاس والعاصين لأمر اللّه

يتعلّق بنجم سُهيْل في كوكبة القاعِدة التي هي أكثر النّجوم بريقًا في السّماء بعد نجم الشّعرى. لم يكن سهيل، وهو نجم مذكّر، يُنظَر إليه في ذاته على أنّه نجم نوء، ولكن على أنّه النّجم الذي يبشّر بنهاية الحرّ واقتراب البرد، وهو أيضًا الذي كان سقوطه بالغداة يسمح بالتّفاؤل، في سنوات الوفرة، بقدوم أولى الأمطار الغزيرة للسّنة الجديدة(٥٦٨) والتي كانوا يطلبونها خلال شهر أيلول/سبتمبر بإقامة شعائر مخصّصة تُدعى «الاستسقاء بالأنواء». وكان موسم الأمطار يبلغ ذروته بداية من نهاية شهر تشرين الثّاني/نوفمبر مع نوء الثريّا(٥٦٩). وقد يكون النّجم سهيل قد اعتُبر أنّه يلعب الدّور الأساسي بفتحه الطّريق لهذه النّجوم الأنواء التي تتهاوى على الأفق الغربي في نهاية الخريف. سهيل هو من نجوم نصف الكرة الأرضيّة الجنوبي. وهو لا يُرى في المناطق المعتدلة للنّصف الشّمالي. وبالعكس، فهو يُرى بوضوح تامّ في الجزيرة العربيّة وإلى غاية الحدّ الشّمالي للشّرق الأدنى. ولكي يرسم اللّغويّون

ولأمر جماعتهم، تكرّر تسع مرّات في السّور: ق، ٤٥ (استعمال بالنّقيض ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾)؛ غافر، ٣٥؛ القصص، ١٩؛ الشّعراء، ١٣٠؛ مريم، ١٤، ٣٢؛ إبراهيم، ١٥؛ هود، ٥٩، المائدة، ٢٢)؛ وهو كوكب موجود أيضًا في هذه الجهة من السّماء؛ ويبدو أنّه مقترن بانكسار الحرارة، وهو كوكب مذكّر.

(٥٦٨) كانت السّنة الجديدة تبدأ في الخريف؛ والحجّ، الذي كان في أغلب الظنّ يقام لطلب المطر (الاستسقاء)، كان يتمّ في آخر شهر من السّنة الجارية؛ الأمطار المنتَظَرة كان من المفروض أنّها تنزل في بداية السّنة الجديدة؛ فيما يتعلّق بالتّقويم السّنوي والقطيعة مع وتيرة الفصول التي حدثت في نهاية الفترة المدنيّة، انظر أعلاه، الهامشيْن ٥٤ و٥٣٨.

(٥٦٩) بخصوص هذه التّسمية، ودلالات الجذر «ث/ر/ي»، «ث/ر/و» وتسميته المجازية «النّجم»، انظر أعلاه، الهامش ٥٤٩؛ كان مطر الثريّا يُعتَبر فاتحة لأوّل ربيع السّنة؛ والمعنى المعاصر لكلمة «ربيع» لا تتماشى إطلاقًا مع سياق الجزيرة العربيّة؛ الجذر «ر/ب/ع» يدلّ قبل كلّ شيء على «المنزل والدّار بعينها، والوطن متى كان وبأيّ مكان كان (. . .) وجمعه أَرْبُعٌ ورِبَعٌ ورُبُوعٌ وأَرْباعٌ، ورَبْعُ القوم: مَحَلَّتُهم» (لسان العرب)؛ فهو إذن معسكر موسم الأمطار الذي «تأتي فيه الكمأة والنَّوْر والكلأ» (نفس المصدر)؛ وقد كان العرب عندما ينزل أوّل مطر يبعثون «الرُّوّاد» يمتطون أسرع الإبل بحثًا عن المراعي وهو ما يسمح لهم بانتجاع مساقط الغيث؛ كما أنّ العرب كانوا يسمّون أوّل مطر يقع أيّام الخريف ربيعًا، «والمطر عندهم ربيع متى جاء» كما يقول صاحب لسان العرب؛ وأفضل السّنين هي تلك التي تشتمِل على ربيعَيْن، ربيع في الخريف أو في الشّتاء، وربيع في فصل الرّبيع؛ والسّنة التي لا ينزل فيها المطر كانوا يطلقون عليها «سنة بلا ربيع».

والجغرافيّون المسلمون في القرون الوسطى الحدود التي يُرى فيها هذا النّجم كانوا يقولون إنّه لم يكن يُشاهَد في أرمينيا.

كان الشّاعر ذو الرّمّة (توفّي سنة ٧٣٥ م) ينتمي إلى بدو العربيّة الوسطى. وبالرّغم من أنّه عاش أيضًا في مدن العراق زمن خلافة بني أميّة، يبدو أنّه حافظ طوال حياته على جذوره القبَليّة. وقد رُوِي أنّه صاحب بيت شعر يتحدّث فيه عن سهيل والشِّعرى نعثر عليه في جلّ المؤلّفات المعجميّة كلّما تعلّق الحديث بالدّور الذي يلعبه هذان النّجمان. وبالتّالي، يبدو هذا البيت الشّعري أنّه يمثّل أشدّ التّمثيل لما يمكن أن يكون عليه التصوّر القديم لهما. وهو يرتكز على الأرجح على عناصر سابقة، من طبيعة نجهلها، ولكنّها ربّما كانت من نوع الأمثال والحِكم. وهذا البيت يذكره ابن قتيبة في كتاب الأنواء(٥٧٠):

إذا عارَض الشِّعْرى سُهيْلٌ بجَهمَةٍ . . . وجَوْزاءَها استَغنَيْن عن كلّ مَنهَل(٥٧١)

إنّ تأويل هذا المقطع يقوم على تأريخ سقوط الشِّعرى في الغداة ثمّ سقوط سهيل الذي يتبع نجم الجفاف والحرارة بفارق شهر من الزّمن. بعد سقوطهما يبدأ كلّ نجم منهما في أُفولِه، «سقوط الأُفول»، أي «سقوطه في آخر اللّيل»(٥٧٢). ويستمرّ هذا السّقوط يتأخّر في اللّيل طوال نحو خمسة أشهر حتّى يَختفي النّجم الأوّل في الأفق الغربيّ أوّل اللّيل (مع مغرب الشّمس). ففي حين يتمّ سقوط الشّعرى في الغداة في يوليو، فإنّ سقوط سهيل يحدث في بداية شهر أغسطس. وبداية من هذه اللّحظة سيظهر النّجمان إذن وهما يتأخّران في السّماء المظلِمة ويبدو أحدهما وكأنّه يُطارِد الآخر، أو بالأحرى، وحسب بيت الشِّعر، يبدو النّجم الثّاني يعتَرِض النّجم الأوّل ويمنعه من العودة. ولعلّ هذا هو السّبب في كون عودة سهيل، النّجم الذّكر، بالرّغم من انتمائه لفترة القيظ الشّديد بحكم سقوطه في الغداة، يُعتَبر

(٥٧٠) كتاب الأنواء، ص ١٦٤.

(٥٧١) كانت قطعان المواشي، خلال فترات القيظ الشّديد، تظلّ مجمّعة بالقرب من نقاط الماء الدّائمة.

(٥٧٢) حول الأفول الظّاهر للنّجم بعد سقوطه عند الفجر، انظر أعلاه، الهامش ٥٤٩؛ نجد شرحًا لهذه الظّاهرة عند ابن قتيبة، كتاب الأنواء، ص ١٢.

مع ذلك كإعلان عن عودة الخريف وبالخصوص عودة الفترات الممطرة. لقد كان سهيل إذن النّجم الذي يسمح بالتّخلّص من «موجة الحرّ» التي تمثّل الشِّعرى، نجم كوكبة الكلب الأكبر، رمزًا لها؛ والعرب تقول: «إذا طلع سهيل، برد اللّيل، وخيف السّيل، وكان للحوار الويل»؛ وقالوا أيضًا: «إذا طلعت الشعرى، نشف الثرى، وأجن الصّرى، وجعل صاحب النخل يرى» (كتاب الأنواء). وتكون مدّة هذا المطاردة، على امتداد اللّيل، أكثر من خمسة أشهر: «فكان بين طلوع سهيل بالغداة وبين طلوعه مع مغرب الشمس خمسة أشهر وأيّام» (الأنواء). بعد ذلك تدخل الشِّعرى في «الاسْتِسْرار» (أي الاختفاء الكلّي)، وهي لفظة مشتقّة من «السرّ»، في شهر كانون الأوّل/ديسمبر، ثمّ تتحوّل إلى نجم طالع في شهر شباط/فبراير. وسهيل يتبع بطبيعة الحال نفس المسار. إلّا أنّ المعركة تكون مع ذلك وفي تلك الآونة قد انتهت منذ زمن طويل. وبما أنّ الأمطار الأولى كانت قد تهاطلت بالفعل يمكن عندئذ اعتبار أنّ النّجم سهيل قد قام بمهمّته وأتمّها على أحسن وجه. وبيت الشّعر لا يُلمِّح إلّا «للجَهْمَة»، أي ظُلمَة «أوّل مآخير اللّيل، وذلك ما بين الليل إلى قريب من وقت السَّحَر» (لسان العرب). وكانوا يعتبرونها أشدّ فترات اللّيل حِلْكة وأكثرها محفوفة بالمخاطر. وهنا، على ما يبدو، وفي السّاعة التي يمكن أن تكون أيضًا ساعة الإغارة على مخيّم قَبَليّ، وقع تصوّر أنّ نجم الجفاف والقحط الأنثى كان بإمكانها أن تنتقِم انتقامًا أخيرًا بإطالة عمر قيظ الصّيف القاتل في حين أنّ وقته كان قد انقضى.

رجب، الشّهر الحرام، أحاجيه (ألغازه)، وفضيحته

«حدَثنا ابن حميد، قال: حدثنا جرير، عن منصور، عن مجاهد، قال: دَخلْتُ أنا وعُروَة بن الزُّبيْر المسْجدَ؛ فإذا ابن عُمر[٥٧٣] جالس عند حُجْرة عائشة، فقلنا: كَمْ اعْتَمَر النّبيّ؟ فقال: أرْبعًا؛ إحْداهنّ في رجَب، فكَرِهنا أن نُكذِّبه

(٥٧٣) توفّي عبد الله بن عمر عام ٦٩٣ م؛ وهو يُعتَبر من أصغر صحابة محمّد سنًّا؛ وقيل إنّه وُلِد مسلِمًا قبل الهجرة ولكن لا نعرف سنة مولده بالضّبط؛ هذه القصّة نجدها عند الطّبري في تاريخه، ص ١١٧٥-٧٦ من طبعة ليدن.

ونَرُدَّ عليه، فسَمِعنْا استِنانَ عائشة في الحُجْرة[٥٧٤]، فقال عروة بن الزّبير[٥٧٥]: يا أمَّهْ، يا أمَّ المؤمنين، أَمَا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن! [٥٧٦] فقالت: وما يَقُول؟ قال: يقول إنّ النّبيَّ اعْتَمَر أربع عُمَر: إحْداهُنَّ في رَجَب، فقالت: يرحم اللّه أبا عبد الرحمن! ما اعْتَمر النّبيّ عُمْرةً إلا وهو شاهد، وما اعْتَمرَ في رجَب»[٥٧٧].

يبدو لنا بكلّ وضوح أنّ هذه النّادرة مُشفَّرة ووُضِع لها سيناريو محبوك حبكة تامّة. فقد اكتظّت بشخوص تلعب كلّ واحدة منها دورًا تضطلع به. ويمكننا حتّى الذّهاب إلى حدّ القول بأنّها تندرج في دائرة مغلَقة. فمن خلال مراكمة العناصر المطروحة للتّصديق، خصوصًا من خلال التّعريف بشخوص القصّة والتعرّف عليها، لم يبق أي مكان للشّك، على الأقلّ حسب شروط ضبط صحّة الحديث المعمول بها في إسلام القرون الوسطى. إلّا أنّها مع ذلك لا يمكن القَبول بصحّتها من وجهة نظر تاريخيّة. فالشّخوص لها قيمة رمزيّة مفرطة جدًّا إلى درجة يصعب معها أن تكون

(٥٧٤) عائشة، زوجة محمّد المفضّلة كان عمرها بالكاد عشرين عامًا، وتوفيّت سنة ٦٧٨ م أكثر من أربعين عامًا بعد وفاة محمّد.

(٥٧٥) فيما يتعلّق بالدّور الرّمزي لهذا النّوع من الشّخوص في التّقليد الإسلامي، انظر J. Chabbi, «La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale», *Res orientales*, VI, Louvain, éd. Peeters, 1994, pp. 33-34.

(٥٧٦) كانت الكُنْية تمثّل جزءًا من الهويّة القبَليّة؛ فهي تقوم مقام الاسم؛ وهي أيضًا «من قولك كَنَيت عن الأمر وكَنَوْت عنه إذا ورّيت عنه بغيره». لمزيد من التّفاصيل انظر المعاجم العربيّة مثل لسان العرب، القاموس المحيط... إلخ.

(٥٧٧) شهر الرّبيع هذا (قبل أن يقع الفصل بين السّنة والفصول الذي يُفتَرض أنّه تمّ سنة ٩ للهجرة، انظر أعلاه، الهامش ٥٤) كان يستعمَل كإطار لأضحية، يبدو أنّها كانت من بواكير الأنعام، تُنحر في الحرم المكّي نفسه (الأمر يتعلّق إذن بعُمْرَة)، انظر أعلاه، الهامش ٥٣٨ (بخصوص الجذر «ع/م/ر»، انظر أعلاه، الهامش ٢٠٦)؛ يبدو أنّه وقعت المحافظة على هذه الشّعيرة من خلال أضحية العتيرة (انظر أعلاه، الهامش ٥٣٨) التي تتمّ دائمًا في شهر رجب. يبدو أنّ بعض الفقهاء لاحقًا أرادوا التّقليل من شأن هذه الممارسة وذلك لأنّهم على الأرجح رأوا فيها امتدادًا لشعائر الجاهليّة؛ ولكن لم يذهبوا إلى حدّ إلغاء العمرة نفسها، وهي الحجّ حول الكعبة فقط؛ ولكنّهم أقرّوا بأنّها يمكن أن تُقام في أيّ وقت من السّنة؛ نرى أنّ إعادة ترتيب هذا المشْعَر المحلّي كان محلّ جدل بين الفقهاء المسلمين في القرون الوسطى؛ ولذلك تبدو لنا شخصيّات «صحابة محمّد» التي وُضِعت هنا على الرّكح ما هي إلّا أسماء مستعارة.

تاريخيًّا معقولة في الدّور الذي يُراد لها أن تلعبه. لكن يبقى مع ذلك أنّ نقاشًا يبدو بوضوح أنّه كان قد دار حول هذه المسألة. إلّا أن المأثور حسم الموضوع أو على الأقل في هذا الحديث الذي يريد لنفسه هنا أن يكون متحيِّزًا. فلأسباب يصعب علينا فهمها الآن، والتي بالتّأكيد كانت تنطوي على رهانات محدَّدة، فقد اختار وجهة نظر عائشة. وحتّى سيناريو القصّة فهو يقود بصورة بدهيّة إلى هذا الخيار. وبناء على ذلك، نرى «أمّ المؤمنين» هي من كانت لها الكلمة الفَصْل. وهذا اللّقب القرآني كان يُطلَق على أزواج محمّد[٥٧٨]. وكان يُفرض على مَن سيعِشْنَ منهنّ بعده عدم التزوّج والترمُّل إلى أن يوافيهنّ أجلهنّ وذلك خلافًا للعرف المتّبع ورغم صغر سنّ بعضهنّ. فالمأثور يقدّر عمر عائشة في حدود العشرين سنة عند وفاة محمّد. فما كان «لأمّ المؤمنين» إذن وبأيّ حال من الأحوال أن تتزوَّج بأي واحد من بين المسلمين بما أنّ اللّقب الذي كانت تحمله هؤلاء النّسوة كان يجعل منهنّ رمزيًّا أمّهات مفترَضات، ويا له من ثأر بعد الموت لنبيّ حُرِم من أبناء ذكور كُتبت لهم الحياة.

يبدو بكلّ وضوح أنّ الموقف المنسوب إلى عائشة هو الذي تبنّته أوساط المحدّثين منذ فترة يظهر أنّها قديمة نسبيًّا. وحتّى تتمّ معارضة قول عبد اللّه وهو ابن الخليفة عمر الذي يحظى باحترام بالغ، كان من اللّازم على أقلّ تقدير اللّجوء إلى استعمال سلطة زوجة من أزواج النبيّ. فكلام واحدة من «أمّهات المؤمنين» كان يُعتَبر بكلّ وضوح أنّه يعلو على كلّ كلام آخر، مهما كان صيت قائله ومنزلته بين المسلمين، وذلك على الأقلّ فيما يتعلّق بالمعرفة المزعومة بأقوال وأفعال محمّد. فكلام المرأة هذا، والذي لم يعد في حقيقة الأمر مجرّد كلام امرأة عاديّة، رجح على كلام الرّجل. وهذه السِّمة وحدها تُظهِر أنّ القصّة برمّتها تندرج في عمليّة

(٥٧٨) المقطع موجود في آية صعبة التّأويل بشكل خاص في سورة الأحزاب، ٦؛ السّورة في مجملها اعتُبِرت سورة مدنيّة؛ تجدر الملاحظة أنّ كازيمرسكي يرتكب معنى مضادًّا (بخصوص معنى «أولُوا الأرْحام»، إذ نقلها إلى الفرنسيّة بمعنى «آباؤه» عوض «الآباء» بشكل عام؛ وقد تكون هذه التّرجمة قد تأثّرت بتأويل شيعي يتعسّف على النصّ) في المقطع الذي يتعلّق على الأرجح بقضيّة أولويّة مَن يورث من الآباء (انظر تعليق ريجيس بلاشير المصاحِب لترجمته لهذا المقطع)؛ رودي باريت يقوم بمعنى معاكس بخصوص لفظة «أوْلياء» في آخر الآية (فهو يعطيها معنى «الأصحاب» عوض معنى «الموالين» المقيمين في معسكر القبيلة ولا ينتمون للآباء برابط الدّم).

إسقاطيّة ولا يمكنها أن تدخل إلّا خارج السّياق. ورجحان خطاب أنثوي مثل هذا لم يكن واردًا ولا يمكن تصوُّره في المجتمع الأصلي الذي كان مجتمعًا أَبَويًّا جدًّا. وشخصيّة فاطمة، ابنة محمّد، المُكرَّمة أكثر استُعمِلت هي أيضًا كذريعة، وعلى أوسع نطاق، لمثل هذا النّوع من الاستثناءات. وفي حالة هذه الحكاية التي نحن بصددها فإنّ قول «أمّ المؤمنين» كان إذن قد اعتُبِر ضمنيًّا كبديل عن القول النّبويّ، ولكن بطبيعة الحال خارج إطار الوحي. إذ يبدو أنّ هذا القول أصبح الذّاكرة المعصومة من النّسيان لرواية السّلوك اليومي لمحمّد. ونحن نقف هنا في حضرة نمط من التصوّر والتقبُّل للماضي الذي من المهمّ التعرُّف على آلياته حتّى يتسنّى لنا معالجة هذا الصّنف من النّصوص التّقليديّة معالجة تاريخيّة.

عُمّار السّنة الثّانية المزيَّفون

(شهر رجب ٢ هـ/ ٦٢٣ م) (٥٧٩)

إنّ أيّ تصريح مّا يسعى لإحكام الأقفال على نفسه ويتزيَّن بزيّ اليقين فهو بذلك يكشف ضمنيًّا الغطاء عن مشاكل كانت موجودة في تلك الفترة. ولكنّه، في ذات الوقت، يترك هذه المشاكل عالقة دون التّوضيح الذي تقتضيه هذه المشاكل لكي نفهم طبيعتها فهمًا جيّدًا. فنحن لا نعرف بالتّحديد ما هي الأسباب التي أدّت إلى تحجيرٍ، يبدو أنّه أُملِيَ من طرف بعض الأشخاص، لعُمْرة نبويّة تكون قد أُقيمَت، في زمن حدوثها، في فصل الرّبيع. فهذا الانسداد من شأنه أن يكون دليلًا حتّى على وجود ما هو عكس ذلك تمامًا. يلاحظ يوليوس فلهازون عن حقّ أنّ هذه الممارسة، في العصر الجاهلي، كانت ممارسة معروفة معرفة تامّة(٥٨٠). ويقدّم كدليل على ذلك

(٥٧٩) غزوة النّخلة تسمّى أيضًا سريّة عبد اللّه بن جحش نسبة لقائدها الذي هو أحد أقارب محمّد هاجر معه إلى المدينة؛ والسريّة تشير عند المؤرِّخين إلى الغزوات التي لا يشارك فيها محمّد شخصيًّا؛ انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٢٥٢-٢٥٦؛ مغازي الواقدي، ج ١، ص ١٣-١٩؛ ابن سعد، الطّبقات، ج ٢، ص ١٠-١٢ ... إلخ.

(٥٨٠) انظر فلهاوزن، مرجع سابق، ص ٧٩؛ وهو يشير إلى أنّ العديد من الخلفاء قاموا بهذا الحجّ وهو موثّق في رحلة الأندلسي ابن جبير الشّهيرة؛ بخصوص هذا المؤلِّف، انظر أعلاه، الهامش ٥٠٥ والنّص المتعلّق به؛ وكان الأمر يتعلّق برحلة إلى الحجّ إلى مكّة، غير أنّ بعض الحجّاج الغربيّين كانوا يغتنمون الفرصة للتّجوّل في المقاطعات الإسلاميّة في المشرق.

حادثة «نَخْلَة» تحديدًا. سنتعرّض باختصار لهذه القضيّة التي قيل إنّها أثارت فضيحة حتّى داخل صفوف صحابة محمّد من الأنصار والتي كان بإمكانها أن تعرّض للخطر وجود نبيّ الإسلام في المدينة لولا النّصر الذي أحرزه في معركة بدر التي وقعت بعد تلك الحادثة بوقت قليل(٥٨١). هناك مقطع قرآني يبدو أنّه يقدّم شهادة غير مباشرة على إغارة المسلمين على قافلة قريش في شهر من الأشهر الحرم وجواب القرآن المتحرّج على الانتقادات التي تعرّض لها محمّد وصحابته على فعلهم هذا: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾، وهي انتقادات تتراءى لنا اليوم على أنّها كانت مُبرَّرة تمامًا في ذلك السّياق(٥٨٢).

إنّ فضيحة «نَخْلة» معروفة جدًّا. وقد تناولها مطوّلًا مؤرّخو القرون الوسطى. ولكن من بين المستشرقين، فقط يوليوس فلهازون وضعها في علاقة مع مشكلة الحجّ بشكل عام. تتمثّل القضيّة في هَتْك حُرمة شهر رجب، الشّهر الحرام، وانتهاك العَهْد المعمول به بين القبائل طوال هذا الشّهر والقاضي بعدم جواز إغارة القبائل بعضها على بعض بأيّ شكل من الأشكال وعدم الاقتتال فيما بينها وخاصّة إذا كان هذا سيؤدّي إلى قتل رجل كما هي الحال هنا. والانتهاك الأعظم الذي عُيِّر به أصحاب محمّد هو تحديدًا انتهاك من هذا النّوع. لقد رُوِي أنّ محمّدًا كان في بداية الأمر قد قام بمجرّد إرسال رَهْط من رجاله يترصّدون تحرّكات قريش على الطّريق التي ترتادها كثيرًا قوافل تجارتها والتي كانت تربط مكّة بالطّائف على بعد حوالي خمس مائة كيلومتر عن قاعدتهم في المدينة. وهذه على الأقلّ رواية الأخْبارِيّين الذين ربّما كانوا يسعون من خلال ذلك إلى الإيحاء بأنّ محمّدا لم تكن له أيّ علاقة بجريمة القتل التي ستحدث بعد ذلك خلال شهر حرام(٥٨٣). وهذه السّريّة عُرِفت بسريّة

(٥٨١) بخصوص معركة بدر، أوّل انتصار لمحمّد منذ قدومه إلى المدينة، انظر أعلاه، الهوامش ٣٩٧، ٤٤٦، ٤٦٧، ٥١٧، ٥١٨، ٥٢٥.

(٥٨٢) سورة البقرة، ٢١٧؛ سيقع تناول هذا المقطع القرآني أسفله وهو مقطع قيل إنّه نزل بعد بدر.

(٥٨٣) ولكن، في السوسيولوجيا القبَليّة، فإنّ محمّدًا يكون مسؤولًا تمامًا عن تصرّفات رجاله، سواء كان يقودهم بنفسه أم لا.

النّخلة نسبة لبئر حيث تكون الأحداث قد وقعت كما تذكر لنا ذلك الرّوايات. ولفظة «نَخْلة» تشير إلى «أجَمة نخيل» تكون أغلب الظنّ بريّة في أصلها. يوجد أحيانًا هذا النّوع من الواحات الطّبيعيّة غير المأهولة دائمًا، إذ يكتفي النّاس بالمجيء إليها لجني التّمر عند حلول موسمه. فاسم المكان هذا كان إذن اسمًا شائعًا جدًّا. ولا يجب مع ذلك الخلط بينه وبين أجمة الشُّجيْرات المقدَّسة التي تمثّل «العُزّى» (أي الإلهة القويّة العزيزة). وهذه الإلهة التي تعظّمها قريش بصفة خاصّة كانت هي أيضًا مُقترِنَة بأجمة بريّة (في السّيرة الحلبيّة: «نخلات، أي سَمُرات مجتمِعة») بمكان كان يطلق عليه كذلك «نخلة»[٥٨٤]. غير أنّ أجمة العزّى، التي كانت تُعتَبر مكانًا مقدّسًا (حَرَم)، قيل إنّها كانت موجودة في مكان أبعد من المكان الذي نحن بصدد الحديث عنه هنا. وقد قيل إنّ المقرّ الثّابت للعُزّى «حَامية القبيلة» كان يُقال له «حُراض» على مقربة من وادٍ يُدعى «النّخلة الشّاميّة»[٥٨٥]. على بعد مرحلتيْن شرق مكّة حيث تخرج الطّريق التي كانت تتّجه نحو العراق وتمتدّ على مسافة نحو ألف كيلومتر. وكانت «سريّة نخلة» تُدعى أيضًا «سريّة عبد اللّه بن جحش» باسم أميرها. وهو صحابيّ ابن عمّة محمّد، الشّيء الذي يُفسّر إذن الثّقة التي كان يحظى بها عنده.

بينما كان رجال محمّد رابضينَ قرب البئر، قيل إنّهم رأوا قافلة صغيرة لقريش يقودها أُجَراء[٥٨٦] كانوا ولا شكّ حلفاء أو موالي يعملون في خدمة بعض أكبر عشائر مكّة. وكانوا يسوقون بعض الإبل بين الطّائف ومكّة تحمل «زَبيبًا وأَدَمًا من تجارة قريش». وظنّ هؤلاء أنّ صحابة محمّد كانوا «عُمّارًا»، كما يقول

(٥٨٤) كان من المفروض أن تكون الرّبّة ساكنة في شجرة السَمُرة، انظر أعلاه، الهامش ٣١؛ تسميتها بالواحة الشّامية على ما يظهر لكونها كانت متوجّهة نحو الشّمال.

(٥٨٥) للمزيد من التّفاصيل بخصوص هذه الأماكن، انظر معجم البلدان لياقوت الحموي، المتوفّى عام ١٢٢٩ م. لفظة «حُراض» (جذر «ح/ر/ض» تشير حسب ياقوت إلى «الهلاك»؛ والجذر يفيد معنى «شدّة المرض التي تُذْهِب عقل الإنسان حتّى يشرف على الهلاك».

(٥٨٦) اللّفظة تشير إلى مَن يتقاضى «أجْرًا»؛ وقد كان ذلك يُعتَبر مهينًا للشّخص؛ ومحمّد كان في وضعيّة «أجير» قبل أن يتزوّج «سيِّدَته»، الأرملة خديجة والأكبر منه سنًّا؛ وهي وضعيّة تخصّ عادة الموالي أو الحلفاء أصيلي قبائل أخرى؛ وقد روي أنّ محمّدًا اضطرّ إلى ذلك لأنّه كان يتيمًا لا مورد له إلّا قوّة عمله.

المؤرّخون؛ فأمِنوا وقالوا: «فلا بأسَ علينا منهم». واللّفظة جوهريّة هنا[٥٨٧]. فحتّى يرفع المؤرّخون كلّ التباس، فهم يوضّحون بأنّ معناها هو «حجيج ذاهبون إلى مكّة يُريدون أداء العمرة في شهر رجب». وقبل أن يقوم أصحاب محمّد بالهجوم الذي سيُسبّب الفضيحة لأنّه سينجرّ عنه قتل رجل، حَلق رجلٌ منهم حتّى يُخْفوا نواياهم عن القوم. وحسب المؤرّخين كانوا بصنيعهم هذا قد أوهموهم بأنّهم مُعتَمِرون كانوا في طريقهم إلى مكّة. ومن حيث تراتيب مناسك العُمرَة فإنّ هذا التّأويل يثير إشكالًا يبدو أنّه لم يتفطّن له الباحثون المعاصرون. ففي الحجّ الإسلامي، سواء كان ذلك في الحجّ الأكبر أم في العمرة، فإنّ «تَحْليق» الرّأس يكون عادة بعد القيام بالنّحْر. فحلق الرّأس عندما يتمّ قبل الدّخول في الإحرام يكون إذن بمثابة عكس لترتيب شعائر هذا المنسك. ولعلّ اعتبار هؤلاء المعتمِرين المزيّفين حالقي الرّأس كانوا قد أرادوا بالأحرى إيهام هؤلاء البسطاء من رجال القافلة أنّهم كانوا عائدين لتوّهم من النّحر على صخرة المروة، وهذا من شأنه أن يكون تاريخيًّا أكثر مصداقيّة[٥٨٨].

«التّحليق»، أو «التّقصير». ركن من أركان الحجّ يتمّ القيام به بعد نحر الهَدْي

الآية ٢٧ من سورة الفتح، وهي مدنيّة، تنتهي بالإيحاء بأنّ الحجّاج يدخلون المسجد الحرام «مُحَلِّقِينَ» رُؤُوسَهم أو «مُقَصِّرِينَ». ويبدو أنّ هذا الرّكن كان ركنًا إجباريًّا في منسك الحجّ. والنّص القرآني يظهر أنّه يترك الاختيار للحاجّ بين «حَلْق» الشّعر أو «التّقصير» فيه. إلّا أنّ النّص لا يوضّح في هذه الآية اللّحظة التي يتمّ فيها ذلك أثناء أداء هذه الشّعيرة. ومع ذلك فإنّ الأمر يتعلّق بوضوح بفعل يقوم به الحاجّ بعد نحر الهَدي. فالآية ١٩٦ من سورة البقرة تحدّد ذلك دون أيّ أدنى لبس. وهذه

(٥٨٧) نجد أيضًا لفظة «عُمّار»؛ في هذه الحالة تكون اللّفظة جمعًا لاسم الفاعل «عامِر»؛ في الحالة الأولى يتعلّق الأمر باسم فاعل في صيغة مشتقّة تؤدّي نفس المعنى «الذي يقوم بالعمرة أو قام بها، أي الذي حجّ داخل الحرم المكّي».

(٥٨٨) ومع ذلك يكونون قد حافظوا ولا شكّ على «النّاصية»؛ بخصوص المناسك التي تتعلّق بالشّعر، انظر أسفله النصّ المُدْرَج.

الآية الثّانية يبدو أنّها مرتبطة بمناسك الحجّ في حين أنّ الآية ٢٧ من سورة الفتح كانت من جانبها مرتبطة بمناسك العمرة. ونحن لا نرى أنّه كان هناك على هذا المستوى ضرورة للتّفريق بين النّوعيْن، الحجّ والعمرة، بخصوص الوقت الذي يتمّ فيه قصّ الشّعر أو حلقه.

الآية ١٩٦ من سورة البقرة: ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[٥٨٩].

تجدر الملاحظة أنّه، في هذه الآية، لم يعد الأمر متعلّقًا «بقصّ» الشّعر؛ وكتب التّاريخ، من ناحية أخرى، نقلت لنا بعض الاحترازات التي أبداها المسلمون في ذلك الوقت بخصوص هذه المسألة؛ وحتّى في يومنا هذا فإنّ التّطهُّر بحلق الشّعر أو تقصيره يُحِلُّ من الإحرام؛ ولكن لا يتطلّب نحر الهدي إلّا في حال الانتهاء من الحجّ الأكبر الذي يُقام في شهر ذو الحجّة، والذي كان يتمّ سابقًا في الخريف. أمّا فيما يتعلّق بالعمرة، حتّى وإن تمّت في شهر رجب، سابع أشهر السّنة، والذي لا يزال يُعتَبر من الأشهر المقدّسة، فإنّ النّحر في الحرم المكّي اضمحلّ تمامًا خلال هذا المنسك.

نجد عند الواقدي، في مغازيه[٥٩٠]، صدى للتّساؤلات التي تمخّضت عنها الأركان التي تُنهي المشعَر بخصوص حلق الشّعر وتقصيره. حسب معطيات هذه المؤلّفات التّاريخيّة التقليديّة فقد كان محمّد يفضّل تحليق الرّأس تمامًا على مجرّد التّقصير فيه[٥٩١]. ويبدو أنّ قضيّة حلق الرأس تمامًا كانت في الواقع مرتبطة «بالنّاصية» (شَعرُ مقدَّم الرأس إذا طال)، إذ كان الرّجال والنّساء، على حدّ سواء، يتفاخرون بها مَن منهم كان يمتلِك أطولها. ويورد الواقدي[٥٩٢] في خبر من أخباره

---

(٥٨٩) حول لفظة «مَحِلّ»، انظر أعلاه، الهامش ٥٣٠.

(٥٩٠) المغازي، ج ٢، ص ٦١٥؛ ج ٣، ١١٠٩.

(٥٩١) بصفته رئيس المشعر، أظهر المؤرّخون محمّدًا متردّدًا في طلب الرّحمة للمقصّرين شعورهم فقط، فقد كان يقول: «رَحِم اللّه المُحَلّقين! قيل: يا رسول اللّه، والمقصّرين! قال: رَحِم اللّه المُحَلِّقين-ثلاثًا. ثمّ قال: والمُقَصِّرين». المغازي، ج ٢، ص ٦١٥، ج ٣، ص ١١٠٩.

(٥٩٢) المغازي، ج ٣، ص ١١٠٨، ص ١١٠٨، ١١٠٩.

أنّ النبيّ، بعد أن نحر هَدْيه في مِنًى سنة ٦٣٢ م، قبل وفاته بقليل، دعا الحلّاق فحلق رأسه، وكان القائد العسكري القويّ خالد بن الوليد(٥٩٣) قد «كلَّمَه في ناصيته حين حَلَق فدَفَعَها إليه»، وكان خالد يقول: «ناصيَتُك! لا تُؤْثِر بها عليَّ أحدًا، فداك أبي وأُمّي!»؛ من الصّعب علينا معرفة ما إذا كانت هذه القصّة قابلة للتّصديق في سياقها هذا أو أنّها استُعمِلت لتغذية الجدل اللّاحق بين المناصرين لمجرّد «تقصير» الشّعر والمناهضين له(٥٩٤). لقد كانت العادة تقضي عمومًا بدَفْن ما قُصّ من شعر الرّأس والشّارب وأيضًا الأظافر(٥٩٥)؛ ومغازي الواقدي توضّح ذلك في معلومة تتناقض مع سابقتها(٥٩٦)؛ ويبدو أنّهم كانوا يعتبرون أنّ النّاصية تمثّل المكان نفسه الذي ينبت منه الشّعر وأنّها تمثّل منبع الحيويّة، فقد جاء في لسان العرب: «النّاصِية عند العرب مَنْبِتُ الشعر في مقدَّم الرأس، لا الشعَرُ الذي تسمّيه العامة الناصية، وسمّي الشعر ناصية لنباته من ذلك الموضع»؛ هناك آيتان متتاليتان في نفس السّورة تشدّدان على النّاصية الكاذِبة والخاطئة(٥٩٧)؛ ولعلّ هذا يجعلنا نعتقد في النّاصية كانت محلّ معتقدات راسخة بعُمق؛ وعلى ما يبدو فإنّ القرآن كان يقول بأنّ هذه النّاصية (القُصّة)، التي كانوا يحتفظون بها في جميع الأحوال، حتّى بعد النّحر، تكون عاجزة عن حماية صاحبها وقد تقود أصحابها من المجرمين مباشرة إلى الجحيم(٥٩٨)؛ وقصّ النّاصية يبدو أنّه كان علامة على الحِداد؛ وكانت أيضًا تُقصّ

---

(٥٩٣) قيل إنّه من بني مخزوم، العشيرة المكيّة المهمّة جدًّا، وقد ظلّ طويلًا من بين ألدّ أعداء محمّد؛ كما روي أنّه لم يسلِم إلّا قبل فتح مكّة بقليل، سنة ٦٣٠ م، على عكس أغلبيّة رجال عشيرته وذلك لأسباب غير محدّدة.

(٥٩٤) في مقطع آخر من المغازي، ج ٢، ص ٦١٥، يروي الواقدي أنّ محمّدًا: «رمى بشعره على شجرة كانت إلى جنبٍ من سَمُرَة خضراء؛ فجعل النّاسُ يأخذون الشّعَر مِن فوق الشّجرة فيتحاصّون فيه»، وكانت من بينهم أمُّ عُمارة، قالت: «وجَعَلتُ أُزاحِم حتّى أَخَذْتُ طاقات من شَعَر، فكانت عندها حتّى ماتت»؛ ونحن نُحجِم في الوقت الحاضر على الخروج بنتيجة من هذه القصص؛ فقد تكون مجرّد قصص من نوع استقرائي.

(٥٩٥) فيما يتعلّق بالشّعائر والتّابوهات والمخاوف التي ترتبط بشعر الإنسان، يمكننا مراجعة J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris, PUF, 1955K z 131-140.

(٥٩٦) المغازي، ج ٣، ص ١١٠٩.

(٥٩٧) سورة العلق، ١٥، ١٦.

(٥٩٨) حسب سورة الرّحمن، ٤١ فإنّ هؤلاء المجرمين ﴿يُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالأَقْدَامِ﴾؛ ونحن لا نشاطر

للعدوّ الذي يقع أسره ولا يُراد قتله مخافة التّعرّض لقانون القصاص؛ وقيل إنّ من عادة العرب قصّ هذه الخصلة من الشّعر لمن يريدون إذلاله وإهانته وكأنّهم بذلك يقتلونه قتلًا رمزيًّا بحرمانه ممّا كان يُعتَبر من أهمّ عناصر الحيويّة في الإنسان؛ وقد أعطى يوليوس فلهاوزن رأيه كذلك في هذا الموضوع[٥٩٩]؛ فقد أشار إلى أنّ وجود النّاصية كان سمة من سمات رجل القبيلة الذي يتمتّع بكامل حقوقه؛ فهي تمثّل بالخصوص «الغُرّة» التي تزين شعر الرجل الشّاب؛ ويبدو أنّها كانت حكرًا على الرّجل الحرّ؛ فلم يكن يُسمَح للعبيد بحملها.

وبعد أن خدعوا رجال القافلة وصرفوا انتباههم، هجم رجال محمّد عليهم وأحكموا سيطرتهم على المجموعة الصّغيرة من الرّجال وعلى إبلهم المحمّلة سِلعًا. ثمّ رجعوا إلى المدينة بأسيرَيْن وما غنموا من الأموال. ولكن لسوء حظّهم قُتِل من القافلة رجل ثالث أثناء الغارة، في حين استطاع رابع الإفْلَات منهم. ومثل هذا الفعل كان يُعتَبر جريمة في شهر حرام مثل شهر رجب عند كلّ القبائل المحلّية بما فيها أهل المدينة حتّى وإن أسلموا وأصبحوا موالين لمحمّد، فقد رُوِيَ أنّهم عنّفوا القوم فيما صنعوا: «وقالوا لهم: «صنعتم ما لم تؤمروا به وقاتلتم في الشهر الحرام، ولم تؤمروا بقتال!»» (تفسير الطّبري). وأمام هذا التّنديد واسع النّطاق وإكثار النّاس في ذلك رُوِي أنّ محمّدًا فادَى أهلَ مكّة بالأسيرَيْن، أمّا الغنيمة فلم يقع تقسيمها فورًا ولكن فقط في وقت لاحق بعد غزوة بدر. وبالفعل، فهذه الحَلَقة المهمّة في تاريخ النبوّة كانت قد حصلت بعد ذلك بما يزيد قليلًا عن شهر. ولعلّ هذا النّصر كان من شأنه أن يُنسي، ولو جزئيًّا، تلك الحادثة المشؤومة. والقصّة بطبيعة الحال لا يمكن التّحقُّق من صحّتها. غير أنّها تكون على الأرجح مُحتَملة الوقوع من جهة أنّ هذه القمّة في انتهاك المحذور كانت مناسَبة لردّ قرآني يظهر أنّه ينطبق فعليًّا على مثل هذه الحالة:

رأي العديد من المختصّين في القرآن الذي يعتبرون هذه السورة سورة مكيّة قديمة؛ فهي تبدو لنا متقنَة إتقانًا جيّدًا بحيث يصعب علينا تصديق أنّها تعود إلى القرآن المكّي الأوّل.

(٥٩٩) *Reste*, pp. 197-200.

سورة البقرة، آية ٢١٧:
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ...﴾.

ولكن، من وجهة نظر قبَليّة، يُعتَبر هذا الرّد أسلوبًا من أساليب المماطلة والتّمويه لمحاولة تبرير موقف لا يُطاق ولا يمكن الدّفاع عنه. يبقى أنّه فيما يتعلّق بما نحن بصدده، وكما لاحظ ذلك يوليوس فلهاوزن، بكلّ سداد نظر، فإنّ هذه القضيّة تشكّل شهادة ثمينة حول زيارة البيت في شهر رجب التي كانت بالفعل تمثّل العُمرة. وأغلب الظّن أنّ هذه الشّهادة تُعتَبر حقيقة واحدة من أقدم الشّهادات التي بحوزتنا. وهذا العنصر على قدر كافٍ من المصداقيّة، مهما كانت حيثيّات الواقعة، خاصّة وأنّ القصّة لا تعالج قضيّة الحجّ في ذاته ولا تبحث عن تأكيد أو دحض أيّ شيء بخصوصه. فذكر اسم الشّهر وطبيعة الزيّارة للبيت (عُمْرة) يظهران في القصّة كعناصر سرد مُصاحِبة وليسا هدفًا في حدّ ذاتهما. ولهذا لا يبدو أنّهما كانا محلّ تلاعُب أو أَسْطَرَة، اللّهم إلّا لمحاولة تخفيف مسؤولية الجّناة. وهذا على ما يبدو هو الذي حدث مثلما هي الحال بالنّسبة لمعطيات «تحليق الرّأس». ولكن في نفس الوقت، كلّ هذا من شأنه أن يؤكّد حضور هذا المنسَك ويحدّد زمن حدوثه في التّقويم السّنوي لفترة ما قبل الإسلام. إنّ التّوافق بين شهر مُعيَن، رجب، مع نوع من زيارة البيت الحرام، العُمرة دون الخروج من الحرم المكّي، ويمكن أن نضيف إلى ذلك، ضمنيًّا حسب معطيات خارجيّة عن النّص، التّوافق مع فصل معيّن، الرّبيع، يبدو ذلك لنا هنا ثابتًا بكلّ وضوح.

١٢

مناسِك الحجّ الأكبر

كان اليوم الثّامن من شهر ذو الحجّة، آخر شهور السّنة القمريّة، يُدعى تقليديًّا «يوم التَّروية»، أي التّزوّد بالماء. وكان ذلك علامة على الاستعداد للتّرحال، للسّفر إلى مكان مّا. فقد كان الأمر يتعلّق بالتّزوّد بما يكفي من الماء ليوميْن استعدادًا للخروج يومَ غد. ويعتبر بعض المؤلِّفين ذلك بمثابة احتياط ضروري، إذ يؤكِّدون أنّ عَرَفة، مقصَد السّفر على بعد عشرين كيلومترًا شرق مكّة، لم يكن به ماء، ولا المزدلفة أيضًا التي قيل إنّها كانت مكان «وقوف» أهل مكّة، «الحُمْس»[٦٠٠]، الذين كانوا لا يصعدون إلى غاية عرَفة. إنّ ممارسة «التزوّد بالماء» يمكن مع ذلك أن تُفهَم على أنّها من أصل بدويّ وتنطبق قبل كلّ شيء على الحجّاج القادمين من منطقة هضاب الجزيرة العربيّة. ومن جهة أخرى، فإنّ البدو، قبل توحيد الحجّ الذي أقرّه محمّد في نهاية الفترة المدنيّة «دَخَلتُ العمرةَ في الحجّ» (حديث نبويّ)، لم يمرّوا بمكّة، ولم يكونوا يستهلّون المشعر بزيارتها بل كانوا يتوافون بعرفة من مكان خاصّ هو سوق ذو المَجاز الذي يقع شرقًا بالقرب من عكاظ[٦٠١].

---

(٦٠٠) انظر أعلاه، الهامش ٥٣٦؛ لقد قلنا أعلاه إنّ حدود المزدلِفة المفترَضة يمكنها أن تطرح إشكالًا؛ فنهاية الحجّ البدوي كانت تقام بالفعل في مِنى، في أسفل الوادي باتّجاه مكّة.

(٦٠١) لم يكن بدو العربيّة الغربيّة أو الهضبة الوسطى، وهم يتوجّهون إلى مكان «وقوفهم» (انظر أسفله)، يمرّون إطلاقا بمكّة مثل ما هي عليه الحال في الحجّ الحالي؛ فيكون مشعرهم منفصلًا عن مكّة وكانوا هم سادة هذا المشعر، انظر أعلاه، بخصوص فرضيّة الفصل بين العمرة في مكّة والحجّ في عرفات، الهامش ٥٣٦ والنّص المرفق؛ وقبل وصولهم إلى مكان وقوفهم هذا، يكون البدو قد شاركوا في أكبر أسواق الخريف؛ وثلاثة منها تقام في تلك المنطقة، خلال الشّهر الذي يسبق الحجّ، وهي على التّوالي سوق عكاظ والمجنَّة، خلال شهر ذو القعدة، ثمّ سوق ذو

والتّروية هي على الأرجح من باب الرّمز. فالأسباب المادّية التي يمكن أن تبرّر ضرورة أن يحمل المرء معه الماء لا تصمد أمام التّحليل، وذلك سواء كان قادمًا من البادية وقاصدًا مباشرة عرفة، كما كان يفعل البدو على الأرجح، أو كان قادمًا من مكّة. وإذا خرجنا من إطار التّاريخ المقدّس الذي «يتأوّل» القراءات، فإنّنا نعلم مثلًا بأنّه كان يوجد في هضبة عرفات(٦٠٢) آبار كثيرة وربّما أيضًا شبكة من «الأوشال» («الوَشَل والأوشال: مياه تسيل من أعْراض الجبال فتجْتَمِع ثمّ تُساق إلى المزارِع»، كما جاء في لسان العرب) وكَظائِم فُقَر. فهل يمكن لنا أن نفترض أنّ الأمر كان يتعلّق بآبار غير دائمة وتكون قد جفّت بعد فترة قيظ الصّيف الشّديد؟ ويبدو هذا غير محتمل جدًّا خاصّة إذا كان الموضوع يتعلّق بأوشال(٦٠٣). وبالمقابل، لعلّه يكون قد حدث حظْر مؤقّت لاستهلاك ماء تلك المنطقة. وإذا كان الأمر كذلك فإنّه يكون مرتبطًا بتصوّر الحجّ ذاته طالما أنّه يبدو قد مثّل منسكًا يُقام لجلب ماء المطر. فنحن نعلم بالفعل أنّ ماء المطر كان يُرى دائمًا على أنّه هو الذي يُغذّي الآبار باستثناء كلّ المياه الجوفيّة التي تكون الأرض نفسها مصدرًا لها(٦٠٤). سنلاحظ بالإضافة إلى

المجاز الذي كان يقام خلال الأسبوع الأوّل من شهر الحجّ، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة تحت هذه الأسماء (وأيضًا المقالات حول الحجّ وعرفات/عرفة)؛ بخصوص هذه الأسواق بصورة عامّة يمكن مراجعة كتاب الأزمنة والأمكنة للمرزوقي (توفّي عام ١٠٣٠ م)، في جزءيْن، حيدر آباد، ١٩١٤؛ يتعلّق الأمر فيه بتدوين معطيات تقليديّة.

(٦٠٢) انظر «عرفات» في كتاب جبال تهامة وما ينبت عليها من الأشجار وما فيها من المياه، طبعة عبد السلام هارون، القاهرة، الطبعة الثانية، ص ٩. هذا الكُتيِّب لمؤلّف غير معروف من القرن الثّامن الميلادي قد يكون من قبيلة بني سليم من العربيّة الغربيّة.

(٦٠٣) التقنية المعقّدة للأوشال أو «قناة» يبدو أنّها كانت معروفة في العربيّة الغربيّة في القرن السّابع الميلادي؛ وهي طريق في الرّي تعتمد على تَحلُّب المياه من الجبال أو الصّخور فتجتمع ثمّ تُساق إلى المزارع؛ وهي على الأرجح اختُرِعت قديمًا جدًّا في بلاد ما بين النّهرين (لفظة «قَنو» تشير إلى «الخيزران» ويقترن تصوّره على الأرجح بتصوّر «القصَب»)؛ ونظام «القنوات» هذا تمّ نقله إلى الهضبة الإيرانيّة حيث وقع تطويره بكثافة. في الجزيرة العربيّة، يكون هذا النّوع من السّقي قد ظهر أوّلًا في المرتفعات الشّرقيّة لليمن، قبل أن يقع إدخاله إلى العربيّة الغربيّة؛ ويكون قد سُمّي «كِظامَة» (جمع «كظائم»، وهي آبار متناسقة تُحفَر ويُباعَد ما بينها، ثمّ يُخْرَق ما بين كلّ بئرَيْن بقناة تؤدّي الماء من الأولى إلى التي تليها تحت الأرض فتجتمع مياهها جارية، ثمّ تخرج عند منتهاها فتَسِيحُ على وجه الأرض، لسان العرب)؛ والفُقَر، جمع فُقْرة هي الحُفَر. بخصوص مجمل هذا الموضوع، انظر مقال «قناة» في دائرة المعارف الإسلاميّة.

(٦٠٤) المياه الجوفيّة أو تلك التي لا نرى لها علاقة مع الماء «النّازِل» من السّماء كانت تُعتَبَر مياهًا

ذلك أنّ هضبة عرفات كانت مغطّاة غالبًا بالأعشاب. فتكون إذن قد مثّلت مكانًا محتملًا للرّعي. غير أنّ الحالة قد لا تكون بهذه الصّورة في زمن الحجّ. فإذا كان هذا الحجّ هو ذاك الذي يتمّ في فصل الخريف الذي نفترضه فإنّ حدوثه يكون بعد حرارة الصّيف الشّديدة التي كانت بالطّبع تُتلِف كلّ أثر للنّباتات إلى غاية نزول أوائل الأمطار في نهاية الخريف وأولى شهور الشّتاء. وبناء على هذا يكون الحجّ قد اعتبر إذن وكأنّه يمثّل واقعًا مُعلّقًا يتريّث أن يحدث. فحتّى يُصبح هذا الواقع الكامن حقيقة كانوا أغلب الظنّ يقومون مُقدّمًا بتلك الحركات الشّعائريّة. ولهذا يمكن أن يكون الحجّ قد اعتُبر أنّه يحاكي مسارًا يُرجى تحقّقه. وهناك العديد من المؤشّرات المصطلحيّة التي من شأنها أن تسمح بأن نطرح فرضيّة تذهب في هذا الاتجاه.

كان سهل عرفات، أو عرَفة[٦٠٥] هو مكان «وقْفَة» البدو وذلك قبل أن يصبح نقطة التقاء المسلمين. هذا البسيط من الأرض كان فسيحًا بما يكفي لاحتواء قبائل بأكملها. ومن خصائصه أنّ جباله تتّصل شرقًا وجنوبًا بجبال الطّائف. أمّا غربًا، وبالعكس من ذلك فهو يُشرِف على بطْن وادي عُرَنة الذي ينحدر باتّجاه مكّة عبر ممرّات ومنخفضات وسطى وانحدارات صخريّة. وكان من الطّبيعي أن يتحوّل هذا الوادي، الذي كان يمثّل أحد الشّعاب الموصِلة إلى السّهل المرتفع، خلال فترات أهمّ الأمطار إلى مجرى سيول تتخلّله حفر حيث كانت تتجمّع المياه وتركد فيها لبعض الوقت. هذا على الأقل ما يمكن أن يوحي لنا بتصوّره شكل المكان نفسه وهيئته.

إنّ منبسط عرفات هو من النّوع الذي يُطلَق عليه عادة «الدّارَة»، أي «أرض واسعة بين جبال»، وجمعها دُورٌ ودارات. وقد كانت هذه الدّارات في أغلب

تجلب الشرّ وتكون مأوى الجنّ والشّياطين؛ وكانت هذه هي حال العيون التي تتفجّر من الحرّات (مفردها حرّة)، وهي الصّخور البازلتيّة؛ وهي عيون قد تكون ساخنة على غرار مياه مطر الصّيف الضّحلة التي لها دلالة سلبيّة، انظر أعلاه، الهامش ٥٥٣، وأيضًا الهامش ٧٨ المتعلّق بالمصطلح المشترك (جذر «ن/ز/ل») لنزول المطر و«نزول» الوحي.

(٦٠٥) يُقال «عرفات» وأيضًا «عرَفة».

الأحيان رمليّة، فهي إذن تُصبح أرضًا مِعْشَابة كلّما أمطَرت عليها السّماء، مثلها في ذلك مثل سهل عرفات المنحصِر بين الجبال والمرتفعات. فالأمر كان يتعلّق عادة بأماكن منغلقة على نفسها وكأنما صارت مستقلّة عن الأراضي المحاذية لها. ولم يُكن عرفات في حدّ ذاته قد صُنِّف، في مصادر القرون الوسطى، من بين دارات العربيّة القاحلة. وأغلب الظنّ أن وظيفته كأرض مقدّسة نزعت عنه هذه الصّفة من وجهة نظر التصوّر المرتبط باستعمال رَعَويّ عاديّ. وأهمّ الدّارات العربية كان قد أحصاها وصنّفها المعجميّون القروسطيّون[٦٠٦]. فالعلاقة التي نقوم بها هنا بين عرفات والدّارات هي من حيث المجانسة والتّشبيه. ومعنى لفظة «عرفات» غير محدّدة. هذا بالرّغم من أنّها أسفرت عن إنتاج العديد من السّرديّات الأسطوريّة تعود إلى العصر الإسلامي. وأكثر هذه القصص شيوعًا وشهرة هي تلك التي تروي لنا أنّ عَرفة سُمّي كذلك لأنّ آدم وحوّاء التقيا فيه عندما هبطا إلى الأرض فتعارفا. وهذا التّبرير الدّلالي يندرج بدون أدنى شكّ في عمليّة إعادة تركيب ما بعد قرآنيّة وأسطوريّة. فهو يدخل في خانة الأساطير التفسيريّة التي تعتبرها العقيدة ضروريّة حتّى تؤسِّس لنفسها مفهوميّة مرصودة للاستعمال الدّاخلي. وبطبيعة الحال فإنّ المسائل التي تُطرَح في إطار كهذا لا علاقة لها بالبحث عن فَهم تاريخي للأشياء. فهي لا تسعى إلّا إلى إعطاء مصداقيّة لخيال قصَصيّ.

وقد احتفظ لنا المعجميّون باسم آخر لجبل عرفة يكون ولا شكّ أكثر قِدَمًا، وهو اسم «أَلَالْ» أو «إِلَالْ»[٦٠٧]. وبالرّغم من أنّه لم يعد في حوزتنا أيّ وسيلة للعثور على أصل هذا الاستعمال ولا نعرف معناه، سنلاحظ أنّنا نجد أنفسنا، مرّة أخرى، أمام الجذر الثّنائي «إل». لقد سبق أن رأينا أنّ هذا الجذر يبدو أنّه في

---

(٦٠٦) لقد ذكر ابن منظور، صاحب لسان العرب، المتوفّى سنة ١٣١١ م، أنّ النّحوي واللّغوي الأصمعي، المتوفّى عام ٨٢٨ م، هو الذي قام بمثل هذا الإحصاء: «قال الأصمعي: وعِدَّة من العلماء دخل كلام بعضهم في كلام بعض: فمنها دارة جُلْجُل، ودارة القَلْتَيْن، ودارة خَنْزَرٍ... إلخ» (لسان العرب، لفظة «دوَر»).

(٦٠٧) نجد ذلك عند ياقوت الحموي، معجم البلدان. وقد سبق أن أشار إلى ذلك يوليوس فلهاوزن في *Reste*, pp. 82-83.

العربيّة يُعطي فكرة «الاستنجاد»، سواء تعلّق الأمر بالقرابة القبَليّة أم بالقوى الخارقة للطّبيعة[٦٠٨]. وهذا السّهل المقدّس ينطوي أيضا على خصوصيّة أَحتوائه في الشّمال الشّرقي على هضبة مخروطيّة الشّكل بارتفاع ٦٠ مترًا وهي منقطِعة عن بقيّة سلسلة جبال الطّائف. ويكون هذا المرتفع الصّغير هو الذي أعطى اسم «عرفات» لمجمل المكان، ويكون أيضًا، بشكل مّا، قد «عَرَّف» هذا السّهل. ومن هذا الجبل تُلقى في وقتنا الحاضر خطبة صلاة الظّهر من يوم التّاسع من ذو الحجّة.

وبالفعل، يجب الوصول إلى عرفات في التّاسع من شهر ذو الحجّة وقت الظّهيرة، إذن عندما تكون الشّمس في السَّمْت. وكان الحجّاج القادمون من مكّة ينطلقون في الصّبيحة نفسها من نقطة مرحليّة تقع تقريبًا في منتصف الطّريق ابتداء من مكّة. وهذه النّقطة هي منَى التي توجد في الوادي الذي يصعد نحو عرفات. ومن منى إلى عرفات تقدَّر مدّة السير بحوالي أربع ساعات مشيًا على الأقدام. ويتمّ العبور بالممرّات والمنخفضات التي تخلّل الطّريق. أمّا سهل المزدلفة الضّيق فإنّه يقع على بعد ساعتيْن تقريبًا من عرفات قدومًا من مكّة دائمًا. وفيما يتعلّق بالحُمْس[٦٠٩]، فقد كانت المزدلِفة لفظة تدلّ على الخروج وعلى مكان «وقوفهم» بعد طلوع الشّمس. والعكس كان بالنّسبة للقبائل القادمة من الهضبة المركزيّة والتي أتمّت الوقوف في

(٦٠٨) انظر أعلاه، الهامش ٣٢٤؛ بالرّغم من تحوّلها إلى جذور ثلاثيّة مختلفة (بواسطة صوامت ضعيفة، شبه مصوّتة «و» أو رخوة «هـ») فإنّ عددًا من الألفاظ يظهر أنّه يعود إلى الثّنائي الصّامت، سواء تعلّق الأمر بلفظة «آل»، الأقارب الذين يمكن التعويل عليهم (جذر «ع/و/ل») أو «إله» «حامي الجماعة المفارق للطّبيعة» («اللّه» مرتبط حتمًا بهذه اللّفظة التي يمثّل تفخيمًا لها مع قيمة تتحوّل نحو اسم العلَم؛ الجذر هو «إ/ل/هـ»)؛ هناك فكرة أخرى وهي فكرة «الولاء» التي يمكن لها أن تندرج في نفس الحقل الدّلالي؛ واللّفظ المرجعي هو «إلّ» الذي يرد مرّة واحدة في القرآن، سورة التّوبة، آية ٨: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلَا ذِمَّةً﴾؛ وبالعكس من ذلك، في اللّغات السّامية الأخرى التي يكون فيها الجذر موجدا أيضًا للإشارة للإله «إل» (إلوهيم بالعبريّة - وهو واحد من أسماء الرّبّ التّوراتي - مبني في صيغة الجمع) فإنّ المعنى الأصلي غير محدّد.

(٦٠٩) كان الأمر يتعلّق بمكّيّين كانوا يرفضون ممارسة شعائرهم خارج الحرم: فقد وضعوا الحدّ لهذا الحرم عند المزدلفة في أسفل عرفات؛ وهذا لم يكن ليمنع البدو الذين يحجّون إلى عرفات من الإفاضة في وادي مِنى حيث كانوا يذبحون أضاحيهم وهو المنسك الذي ينهي حجّهم.

سهل عرفات، في اليوم التّاسع، إذ إنّ المزدلفة كانت تمثّل للحجّاج «موقِفًا» يبيتون به في اللّيلة الفاصلة بين اليوميْن التّاسع والعاشر، وذلك بعد نزولهم جماعة إلى بطن الوادي بالضّبط في اللّحظة التي تغيب فيها الشّمس[٦١٠]. واليوم أصبح هذا المبيت من حيث المبدأ غير معمول به للتّيسير على الحجّاج الذين لم يعد من الممكن أن يجتمعوا كلّهم في هذا الوادي الضّيق نظرًا لعددهم الهائل. وهذا يعني أنّ العلاقة الرّمزيّة التي تعود إلى فترة ما قبل الإسلام[٦١١] والتي ترتبط بهذا المنسك يبدو أنّها لم تعد ظاهرة للعيان. وبالرّغم من ذلك فقد رُوِي أنّها ظلّت قائمة، على ما يبدو، طوال فترة القرون الوسطى[٦١٢].

والرّكن الأعظم للحجّ إلى يومنا هذا يتمثّل في «الوقوف» بعرفة، تحت الشّمس، من منتصف نهار اليوم التّاسع إلى غروب الشّمس. ويحقّ لأيّ واحد أن يحتمي بمظلّة فالمكان لا يوفّر في حدّ ذاته أيّ ملاذ طبيعيّ للاحتماء من أشعّة الشّمس الحارقة. وهذا يدلّ إذن على أنّ التعرّض لنار الشّمس يمثّل عملًا مقصودًا للتّأكيد على الطّابع الشّعائري فيه. والحجّ الحالي حافظ إذن، على الأقل من ناحية الحركات، على الإجراءات «الوظيفيّة» التي سبقته زمنيًّا. فالوقوف على عرفات يكون قد اعتُبِر على أنّه يسمح مرّة في كلّ سنة بمخاطبة الشّمس، هذا النّجم المؤنّث الرّهيب[٦١٣]. وبطبيعة الحال لم يعد هذا «الوقوف» على عرفات يُنظَر إليه من زاوية

(٦١٠) الحجّ الإسلامي الذي فرضه محمّد في نهاية الفترة المدنيّة (في حجّة الوداع في نهاية السّنة العاشرة للهجرة) والذي حافظ فيه على الوقوف في عرفات والإفاضة (انظر أسفله)، أخّر فيه نفور الحجّاج بالنّظر إلى مواقع الشّمس، وخاصّة الشّروق والغروب، انظر أسفله، الهامش ٦١١.

(٦١١) المشعر يبدو أنّه كان قبل الإسلام مرتبطًا بمواضع الشّمس، شروق، ظهيرة، غروب؛ يبدو أنّ الإسلام المبكّر سعى، باحتفاظه بنفس المناسك التي كانت فقط مرتبطة وجوبًا بالانطلاق من الحرم المكّي لكلّ الحجّاج (انظر أعلاه، الهوامش ٥٣٣-٥٣٦ والنصّ المتعلّق بإدماج النّوعين من الحجّ)، إلى تغيير مواعيد الشّعائر تغييرًا طفيفًا؛ فالنّزول في الوادي لم يعد يتمّ في نفس لحظة غروب الشّمس بل بعد غروبها؛ بخصوص مختلف هذه النّقاط، انظر ملاحظات Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923, éd. Geuthner, pp. 235-267 ; *Mahomet*, Paris, 1957, éd. Albin Michel, pp. 543-553.

(٦١٢) يمكننا العثور على تفصيلات غير مألوفة للحجّ، يمكن اعتبار بعضها بمثابة وثائق «إثنوغرافيّة» قبل الأوان، في بعض المصادر القروسطيّة؛ وبالخصوص في كتب الجغرافيا (انظر R. Blachère et

أنّه يقوم بهذا النّوع من الوظيفة وذلك بالخصوص بسبب اضمحلال الطّابع الموسميّ والخريفيّ للحجّ(٦١٤).

لقد ذُكِر أنّ الإفاضة الجماعيّة للقبائل، في المنسك القديم، من سهل عرفات كان يتطابق بالضّبط مع غروب الشّمس. فالواقدي يُصرِّح في مغازيه(٦١٥): «وكان أهل الجاهليّة يدفعون مِن عَرَفَة إذا كانت الشّمس على رؤوس الجبال كهيئة العمائم على رؤوس الرّجال». واليوم، على العكس من ذلك، فإنّه وقع تأخير الإفاضة منه. فقد وقع الفصل بين المنسك واللّحظة التي تغرب فيها الشّمس(٦١٦). وتذكر المصادر أنّ هذا الفصل أمر به محمّد بنفسه أثناء حجّة الوداع. إذ يُضيف الواقدي في نفس المقطع: «فظنَّت قريش أنّ رسول اللّه يَدْفَع كذلك، فأَخَّرَ رسول اللّه دَفْعَه حتّى غربت الشّمس». يحدوني الشّعور بأنّ المنسك البدويّ، بهذه الطّريقة، سيقع سبيُه من حيث قوّة مراسيمه وزخم القبائل التي يُجمِّعها في الوقت الذي يقع تجريده من المرجعيّات الرّمزيّة الخاصّة به والتي كانت الرّكائز الأساسيّة التي بُني عليها. وفي الحقيقة لم يكن محمّد بدويًّا بل كان أصيل حاضرة آبارها مستدامة. ولهذا فإنّ الرّهان يكون إذن رهانًا سياسيًّا. فنزول القبائل إلى الوادي سيمتدّ من الآن فصاعدًا إلى غاية مكّة. فالأهمّ كان يتمثّل في أن يسمح الحجُّ بالتقاء الرّجال وعقد تحالف بينهم باسم إله كان قبل كلّ شيء قد استُحدِث كربّ للأحجار المقدّسة المكيّة حول

H. Darmaun, Géographes arabes du Moyen-Âge, Paris, 1957, éd. Klinsienck، وأيضًا دائرة المعارف الإسلاميّة، مادّة «جغرافيا»)، أو في كتب الرحّالة (انظر أعلاه، الهامشيْن ٥٠٥ و٥٨٠ حول ابن جبيْر، المتوفّى عام ١٢١٧ م)؛ كما نجد نُتَفًا متفرِّقة عند المؤرّخين عندما يصفون حجّ الخلفاء، الأمراء أو كبار الشّخصيّات؛ الملحوظات «الدّغمائيّة» بخصوص الحجّ نجدها في الأبواب المخصّصة لذلك في المصنّفات الحديثيّة، أو العديد من كتب الفقه التي تشتمل دائمًا على أبواب مخصَّصة للحجّ.

(٦١٣) في كتابه عن محمّد وفي الفصل المخصَّص للحجّ يجعل، Maurice Gaudefroy-Demombynes، من الشّمس المؤنّثة جنًّا (انظر أعلاه، الهامشيْن ٢٨٠ و٥٤٩)

(٦١٤) بخصوص تصوّر وظيفة الخريف باعتباره الفترة من السّنة التي تنكسر فيها حرارة الشّمس، انظر أعلاه، الهامش ٥٦٢.

(٦١٥) ج ٣، ص ١١٠٤.

(٦١٦) حول الحجّ، انظر أعلاه، الهامش ٦١١.

الكعبة. فالشّعيرة المتعلّقة بالمطر والشّمس والخاصّة برعاة نجد الغربيّة كانت قد أضحت ثانويّة حتّى وإن استمرّ داخل الحجّ الإسلامي نفسه بعض الملامح التي تبوح به وتحتفظ بذكرى التطلّعات والآمال التي كانت حُبلى بها.

أمّا بخصوص إسلام الخلفاء، بعد إسلام العرب، الذي أصبح غريبًا تمامًا عن محيطه الأصلي، فإنّه سرعان ما فقد كلّ مفهوم ودلالة مرتبطة بهذه الطّبقة التحتيّة وما كانت تنطوي عليه وتستلزمه. فحتّى يتمّ توضيح هذه الشّعيرة وشرحها للنّاس فقد أدّى ذلك دون تأخير إلى إنتاج أساطير جديدة تمامًا. ومِن أكثرها ثراء والتي تُعتَبَر اليوم، عن خطأ، أنّها هي الأسطورة الأصليّة تتمثّل في اعتبار مَشْعَر مِنَى يرمز للمكان الذي ذبح فيها إبراهيم فدية ابنه[٦١٧]. هذه الأسطورة ما بعد قرآنيّة تكون قد ساهمت ولا شكّ مساهمة قويّة في تسهيل عمليّة الاستعاضة عن الجمل بالكبش كأضحية التي أصبحت اليوم هي المَرجَع. إنّ تحوّلًا من هذا النّوع يُعتَبر سوسيولوجيًّا تغيّرًا استثنائيًّا. فهو يشير إلى قطيعة في السّلوك والعقليّة ويشهد على مدى اندثار العوائق المحلّية وامّحائها لمصلحة مِخْيال تحمله مجموعات بشريّة جديدة. ويكون من المنطقي فعلا أن نفترِض أنّ القائمين على هذا التغيّر الهامّ جدًّا كانوا غرباء عن هذا المحيط الأصلي. أمّا البدو فإنّهم بَطبيعة الحال استمرّوا في نحر الإبل[٦١٨].

---

(٦١٧) أضحيّة إبراهيم يذكرها القرآن باقتضاب شديد وبشيء من الغموض ممّا يوحي أنّ المقطع الذي وردت فيه يمكن أن يعود إلى وحي الفترة المكيّة المتأخّرة، سورة الصافّات، ١٠١-١٠٧؛ هذا المقطع ليس له أيّة علاقة بتصوّر الحجّ ناهيك عن النّحر في مِنى، وذلك على عكس ما ذهب إليه F. Buhl في مقاله «مِنى» في دائرة المعارف الإسلاميّة، فهو يصرّح بأنّ «موضِع الأضحية المفضّل (مِنى)» قد يكون هو «موضِع نحر الكّبش»؛ ثمّ يشير إلى المقطع القرآني في سورة الصافّات (﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾) ملمّحًا بذلك إلى أنّ «أبْرَهَمة» هذا المشعَر جاء بها القرآن.

(٦١٨) بخصوص التصوّر القرآني للأضاحي من الحيوانات، انظر أعلاه، الهامش ٥٢٨ والنّص المرفق؛ مثل هذه الأدلّة من المفروض أن تكون حافزًا للمختصّين في الإسلام لكي يبذلوا كلّ جهودهم في تطبيق استراتيجيّة تحليليّة متباينة حسب موضوع البحث حتّى يتمّ تحاشي السّقوط في تعميم التصوّرات وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالمرور من الإسلام القبَلي للجزيرة العربيّة إلى إسلام أوساط الشّعوب التي أسلمت وإسلام أولى مجتمعات الخلافة؛ فهناك، بدون أدنى شكّ، حدود وانقطاعات على كلّ المستويات لم يتمّ الكشف عنها بعد؛ فمهما كانت الصّورة التي يظهر فيها الوفاء للماضي، خلال القرون الأولى، فإنّها على العموم تكون من طبيعة الخيال المؤسِّس.

حتّى نعثر مجدّدًا على المعنى القديم للتّصوّرات فإنّ الاشتغال على الألفاظ واستعمالاتها في سياقها يمكن في بعض الأحيان أن يكون مفيدًا للغاية. فمسألة «الإفاضة» ستقدّم لنا مثالًا جديدًا. فحسب ما سبق أن قلناه حول «الوقوف» عند الظّهر بعرفة، فإنّ المعنى الرّمزي لهذا الرّكن يمكن فهمه في سياقه الأصلي. ويبدو هذا ممكنًا خاصّة وأنّ كرونولوجيا المناسك احتفظ بها إجمالًا الحجّ الحالي حتى وإن كان المعنى لم يعد بالتّأكيد هو نفسه. كانت القبائل المحتشِدة تبدأ في الاصطفاف منتظِمة في مجموعات فوق السّهل المرتفع دون ظلّ في حين تكون الشّمس في كبد السّماء. وعلى هذا النّحو كانت القبائل تقبَل أن تكون عرضة لحرارتها، وقد كانت أكثر شدّة زمن كان الحجّ خريفيًّا، تمامًا كما لو كانت موجودة بعد في جحيم الصّيف الملتهب. وكانت القبائل تقف دون حراك في هذا السّهل بحرارته الخانقة مدّة نصف يوم في انتظار أن ينزل كوكب الحرّ والجفاف نحو مغربه. ويمكن القول بأنّ الأمر كان يتعلّق في الأصل، وفي عالم القبائل، ليس بالاحتفاء بيوم مقدّس حيث يتمّ الابتهال إلى الرّب، بل بإحياء تصوُّر له رمزيّة ملموسة أكثر، وأقرب لمشاغل النّاس وهمومهم الحيويّة على هذه الأرض من العربيّة القاحلة. ولعلّ هذا التصوّر كان يتمثّل في مُتابعةٍ، تكاد تكون جسديّة، من خلال شعيرة مكثّفة في يوم وفي مكان موسومان بعلامات محدّدة، للمسار السّنوي لكوكب الشّمس الذي بدأت أخيرًا حرارته تنكسِر بعد أن بلغت ذروتها في الصّيف(٦١٩). وأغلب الظنّ أنّ البدو، على إثر ممارستهم جماعيًّا(٦٢٠) لهذا المنسك، كانوا يودّون الاعتقاد بأنّ الشّمس، قوّة الجفاف والقحط التي كانت تعرقل نموّ الأعشاب فوق مراعيهم، قد

(٦١٩) انظر أعلاه في هذا الفصل، التصوّر المماثِل لنجوم أخرى: التّتابع اللّيلي للشّعرى وسهيل، الهوامش ٥٦٤-٥٧٣.

(٦٢٠) لقد كان بين هذه الجماعات، مع ذلك، تنافس يمكن أن نطلق عليه التّنافس من أجل «الظّهور»؛ فكلّ فريق قبَليّ، أو قبيلة بأكملها، كان يعمل لحسابه الخاصّ ساعيًا إلى الصّياح بالتّلبية (عبارة «لَبّيْك» التي احتفظ بها الإسلام) بأعلى صوت ممكن وللتّموقع في المكان الأفضل بين صفوف الحجّاج؛ كانت كبار القبائل البدويّة هي التي تمتلك حقّ الإشراف على هذه التحرّكات الجماعيّة وبالخصوص منها «الإفاضة»، وهي التي تكون على رأس هذه الجموع الغفيرة وتقود مسيرتها؛ لم يكن أهل مكّة يلعبون أيّ دور في هذا المنسك قبل الإسلام؛ وهذا ما يمكنه أن يفسّر أنّهم كانوا أكثر صرامة مع الذين يزورون حرمهم الخاصّ بهم، انظر أعلاه، الهامش ٥٣٥.

توافق على تحرير أمطار أواخر الخريف الواعِدة ثمّ فيما بعد أمطار الشّتاء الغزيرة التي ستجعل الأوديّة تفيض بسيول عارمة والسّحب تهطل مياهها على أرضهم. فيبدو وكأنّ الرّكن النّهائي لمشعر مِنَى كان يمثّل من ناحيتهم «شُكْرًا مُسْبقًا» على المطر المأمولة والتي يتظاهرون بأنّهم تحصّلوا عليها سلفًا. وبطبيعة الحال كانوا ينتظرون أن يوفي الكوكب بالتّأكيد بهذا الوعد الذي يعتقدون أنّهم انتزعوه منه انتزاعًا. ودم الأضحية المُراق كان يُجسِّد مقدَّمًا الغيث المنتَظَر كما لو أنّ كُلَّ واحد من السّائلَيْن كان بإمكانه أن يأخذ مكان الآخر ويمثّل جزءًا من نفس الرّمز. وهذه الفرضيّة لا يمكنها بطبيعة الحال أن تُسنِد تحليلها إلى أيّ شهادة قديمة من شأنها أن تعطي معنى لهذه الشّعائر. ولكنّنا بالمقابل نستطيع أن نجد مصادر غير متوقَّعة وكذلك مفاتيح توضيحيّة داخل الألفاظ نفسها التي تشير إلى الفترات المميِّزة لهذا المشعر والتي اضطرّ الإسلام، رغم أنفه تقريبًا، على الاحتفاظ بها وجعلها تسافر إلى غاية اليوم في الزّمن الذي أصبح من الآن فصاعدًا زمنه هو بالذّات.

والإفاضة هي سعي يكون من المفيد تحديد مساره المجسَّد تحديدًا جيّدًا في محاولة لفهم معناه في مخيال أناس كانت له دلالته عندهم. وبالفعل، ليس هناك أيّ أدنى شكّ في أنّ الرّمز هنا كان قد التحم بالأرض. إذ يبدو أنّ السّعي بين عرفات ومِنى كان في الأصل مقسومًا على مرحلتيْن كانت كلّ مرحلة منهما تؤدّي إلى تدحرج، وبمعنى آخر إلى نزول يُسايِر خطّ انحدار الوادي الجافّ. وكان القوم قبل كلّ شيء يفيضون في غضون ساعتيْن تقريبًا من السّير الحثيث إلى منخفض المزدلفة حيث يتّسع الوادي قليلًا في سفح الهضاب التي تحفّ به. ويقضّي الحجّاج بها ما تبقّى من اللّيل، ثم ينفرون منها في الغد عند طلوع الشّمس، أي في صبيحة العاشر من شهر ذو الحجّة، في نفس الظّروف. وكانت وجهتهم مِنى التي كانت تقع هي أيضًا على بُعد ساعتيْن تقريبًا في أسفل الوادي. وهنا من خلال الرّكن الأكبر المتمثّل في نحر البُدن كان البدو يتمّون منسكهم. وبطن الوادي هذا على شكل طريق مسدودة قد يكون بالفعل قد رمز إلى المكان النّهائي لتجمّع سيول الأمطار المتخيَّلة والتي كانوا يودّون رؤيتها وهي تتدفّق غزيرة من أعلى سهل عرفات إلى سرير الوادي. أمّا الحرم المكّي يبدو أنّه لم يكن مندرجًا على الإطلاق في هذه

التّركيبة الجغرافيّة. فقد كان فعلًا مفصولًا عن مِنى بمرتفع صخريّ كان الحجّاج يجتازونه بصعوبة مرورًا بالعقَبة. فحتّى بحكم وضعيّة الأماكن وتخطيطها فإنّ المنخفَض المبارك الذي به آبار مكّة يبدو أنّه كان مستقلًّا تمامًا عن المنسك الرّعويّ لطلب المطر الذي كنّا بصدد محاولة تحديد مساره. وقربُ المكانيْن أحدهما من الآخر كان قد سهّل بالتّأكيد على محمّد، حينما أصبح سيّد هذه الجهة بأكملها، أن يجمع بينهما في حجّ مُوحَّد. وقد استطاع القيام بذلك خصوصًا من خلال التّرفيع من مكانة العقبة وتخصيصها بآيات وهي الممرّ الجبليّ الذي يجمع بين المكانيْن[٦٢١]. ولكن، في الأصل، كان هناك بالفعل حدّ وليس فضاء مشترك، حتّى ولو كانت المسافة الفاصلة بين المكانيْن ضئيلة. فهي لا تتجاوز ثمانية كيلومترات، أي ما يُعادل «الفَرْسخ» كما يقول الجغرافيّون المسلمون في القرون الوسطى. لم يعد بمقدورنا أبدًا أن نعرف ما إذا كانت المطامع المكيّة في الفترة الإسلاميّة لضمّ الجزء الكبير من الوادي الذي يصعد نحو عرفات داخل فضاء الحرم[٦٢٢] كانت قد أُخْذت بعين الاعتبار سابقًا. ونحن أميْل إلى الإجابة بالسّلب نظرًا إلى أنّ الحجّ البدوي، الذي لم تكن للمكيّين أيّ مساهمة فيه، كان بالتّحديد، في زمن بعيد، يستبْطِن الوادي الذي تدّعي المصادر الإسلاميّة أنّه يخضع للطّاعة المكيّة وحدها. وعلى أقلّ تقدير لعلّ الأمر كان يتعلّق بمنطقة محيطيّة بالنّسبة للحرم المكيّ. وبصفته تلك، فإنّه يمكن أن يكون مشترَكًا خلال الحجّ الأكبر الرّعوي في

(٦٢١) يتعيّن علينا أن نتساءل بالخصوص عن أصل مناسك «رمْي الجمرات» (الذي لم يقع فكّ لغزها إلى حدّ السّاعة)؛ وهي تتمّ في ثلاث مراحل على الطّريق التي تقود من مكّة إلى مِنى؛ وهذه «الجمرات» الثّلاث هي الجمرة الكبيرة (جمرة العقبة)، والجمرة الوسطى، والجمرة الصُّغرى؛ لفظة «جمرة» ليست لفظة قرآنيّة؛ وهي تشير إلى «الحصاة»؛ وجذر «ج/م/ر» يُعطي «ر/ج/م» بالتّبادل الصَّوْتَمي؛ والرّجيم، صفة للشّيطان الوارد في القرآن؛ يُمكن أيضًا أن نقيم تقاربًا مع لفظة «جُمِرَة» التي تشير إلى الحجر الذي يبدو وكأنّه احترق بالنّار واسودّ لونه، انظر أعلاه، الهامش ٢٨٣؛ في كلّ الحالات، المعنى المرتبط بهذيْن الجذريْن المتناسبيْن يبدو أنّه يدلّ على «الدّحْر» شبه السّحري لشيء مّا.

(٦٢٢) حسب التّفاصيل التي أتتنا من الفترة الإسلاميّة فإنّ حدّ الحرَم المكّي يكون عند «المَأْزِمان» (ومعناه «مَضِيق») الموجود في عرفات قبل الوصول إلى بطن عُرَنَة الذي يمثّل أوّل اتّساع للوادي قبل موضع المزدَلِفة الموجود في الأسفل (انظر أعلاه الإشكال الذي يطرحه هذا الحدّ المزعوم).

الخريف بحكم أنّ هذا الحجّ كان تحت سيطرة بدو الهضبة وليس القبائل الأقلّ شأنًا القاطنة في السّفح الغربيّ منها.

ومن الجدير بالذّكر الإشارة إلى أنّ لفظة «إفاضة»، التي كانت تدلّ على «نزول» القبائل، وقع تعزيزها بمصطلح مُوازٍ. فلغة نصوص المؤرّخين القروسطيّين تستعمل بالفعل، تقريبًا بنفس الحماس، لفظة أخرى للدّلالة على نزول القبائل الحاجّة إلى الوادي. والأمر يتعلّق بلفظة «دَفْع». ونصّ مغازي الواقدي يقدّم لنا منه العديد من الاستعمالات، إذ نجدها مثلًا في المقطع التّالي[٦٢٣]: «رَأَيْتُ رسول اللّه وقد دَفَعَ مِن عَرَفَة إلى جَمْعٍ»؛ وهذه اللّفظة الأخيرة تشير إلى موقع المزدلفة كمكان جامِعٍ، وهو معنى الجذر «ج/ م/ع»، للقبائل التي أدّت «إفاضَتها» الأولى انطلاقًا من جبل عرفات[٦٢٤]. والجذر «د/ ف/ع» ومصدره «دَفْع» تُشتَقّ منه ألفاظ تشير إلى تدفّق السّيول تمامًا كحالة الجذر «ف/ ي/ ض». وهكذا فإنّ «الدّافِعة»، والجمع «الدّوافِع»، تشير إلى «التَّلْعَةُ من مَسايِل الماء تَدْفَع في تَلْعة أُخرى إذا جرى في صَبَبٍ وحَدُورٍ من حَدَبٍ» (لسان العرب). ولفظة «الدُّفَّاع» تُطلَق على «طَحْمة السَّيلِ العظيم». أمّا «الدُّفْعة» فهي تشير إلى ما نزل من ماء المطر دُفعَة واحدة. ومن جانبها تشير لفظة «المَدْفَع»، الجمع «المَدافِع»، إلى «المجاري والمسايِل». ولهذا فإنّنا نجد أنفسنا إذن بإزاء سِجِلّ مشابه تمامًا لسجلّ مصطلح «الفَيْض» الماطِر الذي احتُفِظ به للدّلالة على مشعر الحجّ.

إنّ «المشْعَر الحرام» الذي تدعو الآية ١٩٨ من سورة البقرة إلى ذِكْر اللّه فيه: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُواْ اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾، حدّده المأثور الإسلامي على أنّه يقع في المزدلفة على الجبل الذي يقف عليه الإمام ليُصلِّي بالجموع الحاشدة من الحجّاج. وكان دور هذا المكان هو تحديد فترة المرور من مشعَر إلى آخر. فهو يتحكّم بالخصوص في «الإفاضة الثّانية»، المزدحمة بالنّاس كازدحامهم في الأولى، التي هي «الدَّفْع» إلى مِنى والإفاضة إليها، وهي مكان نهاية

(٦٢٣) المغازي، ج ٣، ص ١١٠٥.

(٦٢٤) نجد تعريف «جمع» عند ياقوت الحموي في معجم البلدان تحت هذا اللّفظ.

مسار المشعر حيث يقع نحر الهدي (يوم النّحْر) ويقال له في يومنا هذا ذِبْح إبراهيم[٦٢٥]. وكما نرى فإنّ هذا النّزول يُشار إليه أيضًا بنفس الألفاظ، أي «الإفاضة» وكذلك «الدَّفْع». وفي مِنى نهاية هذا النّزول المزدوج، تتخلّله وقفة ليليّة بالمزدلفة حيث تقام فيها مناسك محدَّدة يبدو أنّها اختفت تمامًا اليوم. هذا بالرّغم من أنّها تواصلت طوال قرون في إسلام القرون الوسطى. وأحد هذه المشاعِر كان يتمثّل في إشعال نار على الهضبة التي كانوا يشيرون إليها باسم «المَشْعَر» أي «المكان المُعَلَّم»، وذلك بناء على التّعبير القرآني في سورة البقرة، الآية ١٩٨: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُواْ اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾. وهذا المكان المُعلَّم (أي جُعِلتْ له أمارةٌ يُعرف بها) أشار إليه المؤرِّخون على أنّه «جبل قُزَح». والنّار التي كانت لهذا السّبب تُسمّى «نار قُزَح»[٦٢٦]، كانت تُوقَد في رأس الجبل. ثمّ يُقضّي النّاس بقيّة اللّيل على عين المكان بالقرب من النّار كما كانوا يفعلون في مخيّماتهم. وقد ذكر الواقدي (توفّي عام ٨٢٣ م) أنّ النبيّ، في حجّة الوداع[٦٢٧]،

---

(٦٢٥) يتعلّق الأمر باستقراء إسلامي جاء بكلّ تأكيد في فترة متأخّرة عن فترة النبوّة، ناهيك عن طبيعة ومقاصد الأضحية التي كانت تقام سابقًا في هذا الموضع؛ وهي أضحية رعويّة للبُدُن التي من الواضح أنّ محمّدًا نفسه حافظ عليها كما هي؛ إنّ تغيير مقصد الحجّ الذي وقع فصله عن تعاقب الفصول وكذلك تبديل حيوان الأضحية المفضّل (كبش عوض البعير) ينبغي وضع كلّ هذا في علاقة مع إسلام «شرق أوسطي» لم يعد يدرك جيّدًا المتطلّبات التي تفرضها طبيعة المكان فيستبدلها، بمنتهى البساطة والبداهة، بمتطلّبات من نوع «بيْبلي» (حيث يتكرّر فيه أهميّة نحر الكباش)؛ اللّحظة الكرونولوجيّة التي تمّ فيها هذا التحوّل تظلّ إلى حدّ الآن غير محدَّدة؛ بخصوص إقامة العلاقة مع إبراهيم، انظر أعلاه، الهامش ٦١٧.

(٦٢٦) «قوس قزح»؛ يبدو أنّه لا يوجد إلى حدّ اللّحظة تفسير مقنِع بخصوص المعنى الذي يجب إعطاؤه للفظة «قُزَح»؛ الجذر «ق/ز/ح» يجمع عدّة معانٍ متفرِّقة يمكن اختزالها في جزء منها إلى معنى الامتزاج التّدريجي للألوان أو تناوبها؛ ويُقال أيضا للقِدر «قَزَحَت» أي «إذا أَقْطَرَت ما خرج منها» (أي ما يخرج منها من بخار) بعد أن يُرمى فيها من التّوابل والأعشاب كالكمّون، والكُزْبَرة ونحو ذلك (لسان العرب)، أو أيضًا فقّاعات السّحاب؛ على أيّة حال، «قُزَح» لا يمكن أن يكون بالتّأكيد اسمًا للشّيطان («عن ابن عبّاس: لا تقولوا قوس قزح فإنّ قُزَح هو اسم شيطان، وقولوا: قوس اللّه...»، لسان العرب) التي انتهى التّقليد الإسلامي إلى تصوّره وذلك بدون شكّ في ظلّ غياب تفسير مُقنِع.

(٦٢٧) قد يكون الأمر متعلّقًا بالحجّ الخريفي الوحيد الذي يكون محمّد قد قام به، باسم الإسلام، سنة ١٠ هـ/٦٣٢ م، قبل وفاته بزمن قليل؛ ينبغي التّشديد على أنّ كلّ الحجّات الأخرى التي قام بها محمّد في الفترة المدنيّة لم تكن تتعلّق قبل ذلك إلّا بالمشعر المكّي بأتّم معنى الكلمة ألا وهي

أقام اللّيل في شِعْب الجبل[٦٢٨]. ورمزيّة النّار فوق الجبل هذه يجب توضيحها. فقد نفهم أنّها تندرج في البداية ضمن التصوُّر المرتبط بالحياة الرّعويّة كما سنعرِض ذلك لاحقًا. والمنسك القديم كان يفترِض، على أيّة حال، أن ينتظِر النّاس شروق الشّمس من خلف قمم الجبال، التي تشرف على الوادي، حتّى ينفروا جميعًا إلى المزدلِفة. ورُوِي أنّ محمّدًا، حرصًا منه فيما يبدو على إجراء بعض الاختلاف مع المنسك السّابق دون الابتعاد عنه كلّية، كان قد أعطى إشارة الانطلاق من المزدلفة قبل بزوغ الشّمس. وكذلك شأنه بخصوص الوقوف على عرفة؛ ففي حين كانت القبائل تفيض منه عادة في ذات اللّحظة بالضّبط التي تغرب فيها الشّمس، فقد قيل إنّه انتظر هبوط اللّيل قبل أن يأمر بالنّزول منه إلى أسفل الوادي[٦٢٩].

لقد قلنا سابقًا إنّ مسار تدفّق الحجّاج بكثافة في الوادي الضيّق الذي ينزل من عرفات نحو المزدلفة، ثمّ من المزدلفة نحو مِنًى في الأسفل حيث يتمّ نحر الهدي،

العمْرة مع ما يرافقها من ذبح على صخرة المروة؛ فقد كان من المفروض أنّ محمّدًا بعد فتح مكّة عام ٦٣٠ م كان قد بعث صاحبه أبا بكر إلى الحجّ؛ يمكننا هنا أن نتساءل ما إذا كان الأمر يتعلّق بمشعر عرفات «الحجّ»، أم كان الأمر يتعلّق بمشعر الحرم المكّي، أي العمرة؛ المأثور الهستوريوغرافي الإسلامي كان يرى فيه «أميرًا على الحجّ»؛ ليس من المؤكّد أن يكون قد شارك في المشعر الرّعوي لقبائل البدو في عرفات؛ ففي هذه الحالة، لم يكن أبو بكر أميرًا إلّا على حجّ جماعة الحجّاج المسلمين؛ ونحن لا نجد أيّ تفصيل بخصوص هذا المشعر الذي كان أبو بكر قد أدّاه؛ فقط نرى محمّدًا، في نفس هذه الحجّة، سنة ١٠ هـ/ ٦٣١ م، يُرسِل ابن عمّه وصهره عليًّا بن أبي طالب، بعد أن نزلت سورة براءة، وأمره أن يخرُج ويؤذِن في النّاس يوم النحر إذا اجتمع الحجّاج بمِنى ويُبلّغهم: «أنّه لا يدخُل الجنّة كافر، ولا يحجّ بعد العام مُشْرِك، ولا يطوف بالبيت عريان»؛ هذا على الأقل ما وقع فهمه إجمالًا من التّلميح القرآني الوارد في سورة التّوبة، ٣-٦ وهي السّورة التي يقع عادة ربطها بأحداث السّنة التّاسعة بعد الهجرة؛ في الواقع، المقطع معقّد جدًّا ويشتمل على عدد من التّرتيبات التوفيقيّة؛ فالإعلان الذي يقول القرآن إنّه وقع «يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ»، أجمع الكّل على أنّه أذّن به عليّ يوم النّحر بمِنَى، أي بعد أن نحرت القبائل بُدُنها وأنهت مشعرها؛ وهذا يمكن أن يعني أنّ «الحجّ المندَمِج» (الحجّ الأكبر والعُمرة معًا) كان قد تمّ إنشاؤه وأصبح ساري المفعول؛ هذه النّقطة الأخيرة تظلّ مع ذلك غير مؤكّدة وتشهد على حقيقة أنّ الملفّ التّاريخي للحجّ الإسلامي أبعد من أن يكون قد أُغْلِق.

(٦٢٨) المغازي، ج ٣، ص ١١٠٦.

(٦٢٩) نحن مدينون بهذه التّفاصيل للواقدي في مغازيه، ج ٣، ١١٠٤، ١١٠٧؛ انظر أيضًا الملاحظات أسفله في هذا الفصل.

يبدو وكأنّه يحاكي مسار تدفّق السّيل المرجو هطوله لكي يُحيي المراعي بعد موتها. نستطيع أن نفترض أنّ البدو هم الذين كانوا في البداية يشتركون في هذا المنسك بالسّهر حول النّار. وهذا السّعير اللّيليّ كان بإمكانه بالتّالي أن يرمز إلى النّار التي كانت توقَد في محطّات الاستراحة أثناء السّفر. ولكن في هذه الحالة بالذّات فإنّ ممارسة الشّعيرة «فوق هضبة» لم يكن ليخلو من أهميّة تُذكر. ولعلّ هذا كان عبارة عن طريقة يتصوّر من خلالها البدو مُسبقًا الحالة التي سيكون عليها المخيَّم المزدَهِر، ذاك الذي تكون قد حبته قوى الأنواء بالخير الوفير بعد أن تكون الشّمس قد سمحت لها أن تقوم بدورها الموسميّ دون كبير مشّقة وعناء. وبالفعل، إنّ إيقاد النّار على مكان مرتَفَع حتّى يتسنّى لقاصدي السّبيل رؤية المخيّم بكلّ وضوح، أو على الأقل الاشتهار بذلك، كان علامة بارزة من علامات الكرم والقوّة التي كانت تميِّز رئيس خيمة فيُصبح بذلك مَضْرَب الأمثال. أمّا بخصوص المشعر في حدّ ذاته فإنّ الإجراء الرّمزي كان بإمكانه أن يوحي بأنّ الحجّاج البدو يكونون، بعد الإفاضة الأولى، قد تظاهروا بالاعتقاد بأنّ الشمس كانت قد لبّت الطّلب الذي كانوا قد قدّموه لها. وربّما تكون احتفالات أيّام التّشريق الثّلاثة بَعد يوم النّحْر في مِنى قد كانت لها نفس الدّلالة.

الشعائر الشّمسيّة التي يبدو أنّها ميّزت بصورة جليّة العبادات التي يمارسها مجتمع رعاة العربيّة الغربيّة وربّما أيضًا العربيّة الوسطى قد يمكن اعتبارها داخلة في الإطار العام للولاءات التي يجب عقدها. فالاتّفاق بين النّاس كان يتمّ دون إشكال من خلال إحضار المعنيّين بالأمر الذين كانوا يقرّرون معًا محتوى العقد الذي يمضونه بينهم. فقد كانوا يتبادلون، في احتفال رسميّ، القسم الضّروري لإبرام ما اتّفقوا عليه. وكذلك كان الشّأن أيضًا عندما يتعلّق الأمر بالتّأكيد على انتماء الشّخص إلى معسكر ربّ سماوي أو ربّة سماويّة (الوَلِيّ أو الوليّة) كان قد التجأ إليه أو إليها لحماية جماعته القبَليّة. إنّ إجراء الولاء(٦٣٠) الذي كان يقتضي الحضور المزدوج في

---

(٦٣٠) بخصوص هذه اللّفظة التي يمكننا اعتبارها ذات أهميّة «استراتيجيّة» والتي تدلّ على الانتماء إلى نفس الجماعة، من خلال احتكاك مباشر أو تقاسم نفس الفضاء (أي التواجد في نفس المخيّم أو نفس المعسكر، انظر أعلاه، الهوامش ٣٥، ٩٨، ٢٧١ (فيما يتعلّق باستعمال متأخّر)، ٢٨٨، ٤١٨.

نفس الفضاء، كان يُترجَم فعليًّا على أرض الواقع. فقد كان النّاس الذين عقدوا الولاء يؤدّون «الزّيارة» بانتظام للوليّ أو الوليّة اللّذيْن يستغيثون بهما، شجرة كانت أم حجرًا منصوبًا، وذلك بإعلان «الدّخول» في حدود الحرم، أي الفضاء المقدّس الذي يُعتَبر أنّ الرّبّ أو الرّبّة يسكنانه. ويتمّ في ذلك المكان، باسم الجماعة، إقامة منسك نحر الاستغفار. بالمقابل، كانت العلاقة مع الكواكب وبالخصوص منها الأكثر خطورة، كواكب الجفاف والقحط، علاقة من الصّعب جدًّا إقامتها من جهة أنّه لا يوجد أيّ فضاء على الأرض يمكن الاشتراك فيه معها. وهذه المسافة التي لا يمكن خرقها بين العباد والقوى الخارقة التي يريدون مناشدتها تكون ولا شكّ هي السّبب في أنّنا نجد أنفسنا بحضرة شعائر محاكاة وصراخ جماعي(٦٣١) مختلفة، والتي نعتقد أنّه في مقدورنا تعقّبها والكشف عنها من خلال المشعر القديم للحجّ الأكبر البدويّ(٦٣٢).

---

(٦٣١) هذا النّوع من الصّيغ مثل صيغة «لَبّيْك» احتفظ بها الإسلام، وهذا ولا شكّ لما كانت عليه من أهميّة وظيفيّة؛ انظر أعلاه، الهامش ٦٢٠.

(٦٣٢) هناك شعيرةُ محاكاة أخرى، توضّح ذلك بصورة خاصّة، أشار إليها أنتونين جوسّن في كتابه *Les Arabes au pays de Moab*, pp. 323-330 (المنطقة التي يقع الحديث عنها هي جنوب شرق الأردن وشمال غرب الجزيرة العربيّة): في شهر فبراير/شباط، أربعة أشهر بعد السّقوط الصّباحي للثّريّا، إذا لم ينزل المطر فإن البدو يتوجّهون بالدّعاء إلى قوّة أنثويّة «أمّ الغيْث» من خلال طقوس تتبعها ذبائح أضحية؛ وعلى عكس ما يمكن أن نتصوّر، خارج السّياق، كان الأمر يتعلّق على الأرجح بالاستنجاد بقوّة الجَفاف وليس بقوّة المطر؛ من خلال هذه الكناية «أمّ»، يمكننا أن نتساءل ما إذا لم يكن المطر، اسم دائمًا ما يكون مذكّرًا (حتّى هنا في لفظة «غيْث») قد اعتُبِر بمثابة مولود من الأمّ التي كانت حُبْلى به (والتيمَة المرجعيّة التي يرتكز عليها هذا التصوّر يمكن أن تكون تيمة الصّبيّ الذي طال انتظاره، كلّما حبلت امرأة من نساء الأسر القبليّة الصّحراويّة)؛ فغياب المطر يكون قد اعتُبر أنّه نتيجة ولادة عسيرة، بل الأدهى من ذلك كنتيجة لإجهاض لا يُعطي ثمرة قادرة على الحياة؛ ويبدو أنّهم كانوا يتصوّرون المطر على أنّها آتية من مياه عُلويّة معلّقة ومخزّنة في إحدى السّماوات الطّباق تُطِلّ على الأرض من فوق وكأنّها قلعة بُنِيَت من عدّة طوابق؛ نجد تلميحًا قرآنيًّا لذلك في سورتيْ نوح، ١٥؛ المُلك، ٣ من خلال لفظة «طِباق»؛ كما أنّنا نعرف، من ناحية أخرى، أنّ السّماء توصف بأنّها مكوّنة على شكل «سَقْف»، أي بمثابة «غطاء مسطّح»، الطّور، ٥ والأنبياء، ٣٢ (ترجمتها بلفظة «voûte»، بمعنى قبّة، كما فهم ذلك كثير من المترجمين هو معنى عكسي لما هو مُتَخيَّل)؛ لكي يشير إلى الموضع السّماوي الذي تُحفَظ فيه مياه الأمطار المُخصِبة يستعمل القرآن تعبير «خَزَائِن السَّماء/السَّماوات»، أو «خزائن اللّه» (﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ﴾؛ ﴿أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ﴾)، أو «خَزَائِنَ رَحْمَةِ» الرّبّ؛ نجد

المرحلة الختاميّة للحجّ تترجَم بأضحية جماعيّة على نطاق استثنائي جدًّا كان يقام في مِنَى في الجزء الأسفل من الوادي، تحت الشّعاب التي كانت سابقًا تقود إلى الحرم المكّي. وفي المحاكاة التي كانت أساس المشعر، كان الأمر يتعلّق بالاعتراف بالجميل الذي من المفروض أن يأتي كردّ على فعل خير. إنّ التهيئة العمرانيّة المعاصرة وأشغال بناء الطّرق غيّرت اليوم بعمق مجمل مشاعر الحجّ[٦٣٣]. ومنذ زمن غير بعيد، أصبح بالإمكان الإفضاء مباشرة من مكّة إلى مِنى عبر نفق. ومنذ تأسيس الحجّ الموحَّد الذي يعود على الأرجح إلى زمن محمّد، كان الخروج من الإحرام يتمّ في مكّة. فهناك كان الحجّاج يتحلّلون[٦٣٤]. في السّابق، كان هذا التحلُّل يقع في مِنى نفسها نظرًا إلى أنّ البدو لم يربطوا المشعر المكّي بحجّهم الخاصّ بهم. والأيام الاحتفالية الثّلاثة، «أيّام التّشريق»، التي احتُفظ بها ضمن الحجّ الإسلاميّ، لا تزال تشهد بكلّ وضوح على أنّ النّحر في مِنى هو نهاية ختام أركان الحجّ، شريطة أن نعتني بإعادة وضعه في سياقه الأصليّ. وهذه الأيّام الثلاثة كانت تصوُّرات مُسبَقة للوفرة المنتَظَرة في العام القادم بما أنّ هذا الأخير كان ينتهي مع «شهر الحجّ»، ذو الحجّة. وهذا الشّهر لا بدّ أنّه كان يُعتَبر أنّه يدخل في نهاية دورة موسميّة هي أقصى لحظات الحرارة التي تبدأ في الانخفاض تدريجيًّا قبل

هذا في السّور: المنافقون، ٧؛ الطّور، ٣٧؛ الإسراء، ١٠٠؛ الأنعام، ٥٠؛ تبدو هذه التّعابير وقد احتفظت بالتصوّر القديم داخل وظيفته مع إخضاع مُجمَل المسار لسيطرة الرّب القرآني، وبكلّ تأكيد لم تكن هذه هي الحالة من قبل؛ لقد سبق أن رأينا أنّ هذا الرّب يطلَق عليه لقب «ربّ الشِّعرى» (سورة النّجم، ٤٩)؛ وعندما يُسمَح للماء السّماوي أن «ينْزِل» -ودائمًا بصورة متقطّعة وعلى أرض محدّدة، كما لو كان الأمر يتعلّق بمياه ريّ الواحات- فهو يمتطي السّحب وتسيِّره الرّياح؛ وهنا بطبيعة الحال يُقدَّم الرّب القرآني على أنّه سيّد كل هذه العمليّة؛ هذا المسار الذي يرد في عدّة مقاطع قرآنيّة يرتكز بالتّأكيد على أساس لغويّ محلّي قويّ؛ نلاحظ مثلًا مقطَعيْن قرآنيّيْن بليغيْن: سورة الفجر، ٩؛ سورة الحجر، ٢١-٢٣ اللّتيْن سنتعرّض إليهما في نهاية هذا الفصل.

(٦٣٣) انظر كتاب سليمان زغيدور، *La vie quotidienne à La Mekke de Mahomet à nos jours*, Paris, 1989, éd. Hachette؛ في الواقع، نجد في هذا الكتاب وصفًا جيّدًا للحجّ المعاصر وقع تناوله بعين ثاقبة ونبرة حادّة؛ بالمقابل، الإحالات إلى الماضي ليست دائمًا في محلّها من وجهة نظر تاريخيّة.

(٦٣٤) انظر *La Mecque et Médine aujourd'hui*, éd. Jeune Afrique, Paris, 1980.

الأمطار المنتَظَرة في أولى أشهر السّنة والتي تبدأ معها دورة جديدة. وهذه الاحتفالات، كما سلف أن ذكرنا، كانت تدوم ثلاثة أيّام كاملة، وذلك على غرار الزّمن المخصَّص لاستقبال الضّيف والاحتفاء به. وعبارة «أيّام التّشريق» بقيت تُسمّى بها إلى يومنا الرّاهن في الحجّ الإسلامي حتّى وإن كان معناها الوظيفي القديم ضاع نهائيًّا وإلى الأبد(٦٣٥). المستشرق الإنجليزي أرند جان فِنْسِنْك، الذي حرّر المقال حول الحجّ في الجاهليّة في دائرة المعارف الإسلاميّة(٦٣٦)، صرّح بأنّه يتساءل حول المعنى الذي يجب إضفاؤه على هذه العبارة(٦٣٧). الفعل «شَرَّقَ»، مصدر «تشريق»، بمعنى «شَرَّقَ لحوم الهَدْيَ والأضاحي، أي قَدَّدَها وَبَسَطَها فِي الشَّمْسِ لتَجُفَّ» (اختصار من عدّة مصادر). وكان المقصود بطبيعة الحال هو لحوم الإبل. وهذه الممارسة هي عادة بدويّة معهودة. وهي من شأنها أن تؤكّد الفرضيّة بخصوص أنّ الحجّ إلى عَرَفة خلال آخر شهور الخريف، حسب التّقويم القبَليّ قبل الإسلام، كان غريبًا تمامًا على مكّة. إنّ ممارسة التّشريق تعني ضمنيًّا أنّ الوليمة الفاخرة التي تلي ذبح بهيمة من الأنعام كانت تُقام على عين المكان الذي تمّت فيه التّضحية(٦٣٨). غير أنّ لفظة «تشريق» ترمي إلى أبعد من فترة الاحتفال ذاتها. فهي تُذكّر بالاحتياطات اللّازم اتّخاذها مخافة مستقبل مجهول. فالرّعاة كانوا يسعون للاحتفاظ باللّحم

---

(٦٣٥) إنّ المؤرّخ الذي يبحث عن إعادة بناء سياق يستطيع أحيانًا دعم بعض أفكاره بالاشتغال على هذه الألفاظ التي تجمّدت في لحظة من الزّمن لأسباب أجنبيّة عن استعمالها القديم؛ نستطيع القول إنّ كلمات كهذه، التي يجب تعقّبها بانتظام، تمثّل تقريبًا ما يمكن أن نطلق عليه «تجميد الصّور».

(٦٣٦) مقال الطّبعة الأولى أُعيد من جديد في الطّبعة الثّانية تحت لفظة «حجّ».

(٦٣٧) انظر حول هذا الموضوع: Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 551

(٦٣٨) مباشرة بعد النّحر يتناول أفراد جماعة الاضحية طعامًا جماعيًّا مع توزيع بعضه على الفقراء؛ والبَدَنة لم يكن لحمها يُشوَى بل يُطبَخ في قدر؛ لقد كان الأمر يتعلّق بإظهار أنّ الجماعة لم تكن تبحث عن الاقتصاد في ماء كان قد نزل بغزارة؛ هذا الاختيار لاحظه أيضًا W. Thesiger, *Le désert des déserts*, pp. 138, 206, 220، أثناء جولته في صحراء جنوب الجزيرة في الخمسينات من القرن الماضي؛ يشير الواقدي في مغازيه، ج ٢، ص ٦١٤، إلى أنّه بعد طعام ما بعد النّحر في إطار الحجّ كان النبيّ يتصدّق بجلود البُدْن إلى الفقراء؛ نجد تلميحًا قرآنيًّا بخصوص التصدّق على الفقراء، سواء «القانع» منهم أم «المُعترّ»، سورة الحجّ، ٢٥-٣٧؛ يبدو أنّ القرآن ابتعد عمّا كان ينطوي عليه الرّمز السّابق بخصوص اللّحم والدّم؛ فاللّه لم يعد يتقبّل مثل هذه الأشياء كقربان؛ وحدها «تقوى اللّه» هي التي تُقبَل من الجماعة.

المجفّف تحسّبًا للأيّام الصّعبة التي كانوا لا يشكّون في أنّها تنتظرهم حسب تصوّرهم للمصير الذي ينتظرهم والذي يتلاءم مع حكمة المحيط الذي يعيشون فيه.

القرآن لا يأنف من إيراد بعض من هذه الصّيغ الحِكميّة في سوره القديمة ليُخْبِر عن صروف الدّهر والتّقلبات التي تصيب الإنسان في هذه الحياة الدّنيا. ونحن نجد في هذا الغرض مثالًا مميّزًا في السّورة المكيّة القديمة «الشّرح» التي نترجم عنوانها بعبارة «la Poitrine libérée d'aise»(٦٣٩):

الآية ٥: فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا
الآية ٦: إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

هذا التّنويع في الصّياغة هو بكلّ وضوح من الصّنف المَثَليّ (من المَثَل). وفائدته أنّه يندرج فيما يمكن أن نميّز به بعض سور القرآن «المُحاوِرة»، «dialoguantes» وكذلك «التّشخيصيّة» «personnalisantes». إنّ نصوص هذه السّور، التي ما زالت بعدُ خالية من كلّ حديث أُخْرَويّ أو أيّ جرس «بيبْليّ»، كانت في أغلب الظّن جزءًا من الطّبقة الأقدم من الوحي(٦٤٠). بعض من هذه المقاطع

(٦٣٩) هذه التّرجمة خاصّة بنا نسعى من خلالها إلى العودة إلى معنى العبارة في اللّغة القبَليّة القديمة؛ فتصوّر «تَوَسُّع الصّدر» كان يرمز إلى «رغْد العيش»؛ والمقصود هنا هو أنّ محمّدًا بفضل ربّه سينال هذه السّعادة؛ وبالمقابل، في الاستعمالات القبَليّة كانت عبارة «ضِيق الصّدر» تشير دائمًا إلى الخطْب وضنك العيش، وذلك جرّاء مجاعة يسبّبها انعدام المطر؛ يتعلّق الأمر بطبيعة الحال بتعابير مرتبطة مباشرة بظروف الحياة التي كان يعيشها رعاة الصّحراء؛ نلاحظ هنا أنّ هذه السّورة وقع تأويلها تأويلًا في قطيعة تامّة مع هذه اللّغة التحتيّة الخاصّة؛ فقد وقع تفسير «شَرْح صدر» محمّد على أنّه شرح مادّي قام به ملاكان، جاءاه وهو بعْد صبيّ، في هيئة رجُليْن (فقال أحدهما لصاحبه: افلق صدره. فهوى أحدهما إلى صدري ففلقه)، كانا قد أُمِرَا بـ «تطهير قلبه» من الغلّ والحسد؛ هذه الموضوعة التي ستظهر في فترة لاحقة هي غريبة تمامًا عن «القرآن القبَليّ»؛ وقد حلّلها H. Birkeland, *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast*, Oslo, 1955.

(٦٤٠) نستبِق هنا ما سيكون موضوع تأمّل لاحق حول كرونولوجيا وضعيّات قرآنيّة؛ فالطّبقة التحتيّة للقرآن لا تظهر إلّا على شكل آثار؛ وهذه الطّبقة التحتيّة يبدو أنّها كانت من نوع ما قبل أُخْرَوي وما قبل توراتي؛ الفرضيّات التي نطرحها في هذا الموضوع سيقع عرضها في كتاب لاحق حول القرآن المكّي القديم؛ إنّ السّور «التي وردت فيها صِيَغ المنادى» وتقدّم مجموعًا سياقيًّا متّسقًا هي قليلة جدًّا في القرآن؛ ومع هذا، فإنّنا نعثر على مخاطبات جاءت في شتّى الفترات - متناثرة

يخصّ مباشرة محمّدًا، دون أن يذكره مع ذلك باسمه(٦٤١)، في حين بعضها الآخر يتوجّه بالخطاب إلى قبيلة قريش المكيّة(٦٤٢). في السّور التشخيصيّة يشير الرّبّ إلى الذي يتلقّى رسالته بمجرّد «أَنْتَ». وغنيّ عن البيان أنّ الحوار هنا يكون في اتجاه واحد وأنّ كلام محمّد ليس مرصودًا لكي يُسْمَع، حتّى وإن كانت بعض المقاطع تبدو وكأنّها تُجيبه كما هي الحال في سورة الضُّحى، آية ٣:

بصفة عشوائيّة في نصّ المصحف - متوجّهة إلى «أَنْت» المقصود به ولا شكّ هو محمّد؛ وهي تحدّد بين النبيّ وربّه علاقة ولاء ورعاية قويّة جدًّا؛ وهذه العلاقة تتأكّد بالخصوص في اللّحظات الحرجة؛ ومثل هذه المقاطع تحتاج إلى تحليل شامل؛ من بين السّور «ما قبل أخرويّة» نذكر السّور التّالية: الكوثر (انظر أعلاه، الهامشيْن ٣٤٦، ٣٤٤ والنصّ المتعلّق بهما بخصوص هذا الموضوع الذي لا يتعلّق بالآخرة على عكس ما يدّعيه التّفسير الإسلامي، الضّحى، وهذه اللّفظة تُتَرجَم عادة إلى الفرنسيّة بعبارة «la matinée»؛ في حين أنّ الأمر يتعلّق بتعبير مرتبط بـ «ارتفاع الشّمس في كبد السّماء» مع دلالات تفيد القوّة والخطورة بسبب الحرّ القاتِل لهذا الكوكب الملتَهِب؛ سور قصيرة أخرى لا تحتوي هي أيضًا على مواضيع أخرويّة: قريش، الفيل، أو بالأحرى «رجال (بلاد) الفيل» إذا رجعنا إلى أولى آياتها؛ المأثور التّاريخي الإسلامي يعتبر، على حقّ فيما يبدو، أنّ الأمر يتعلّق بتلميح لنزاع مع الأحباش الذين كان لهم موطئ قدم في اليمن في أواسط القرن السّادس الميلادي؛ إلّا أنّ الأحداث الخارقة المتعلّقة بموقف عبد المطّلِب، جدّ محمّد، والمرتبطة بهذه السّورة لا يجب مع ذلك أخذها مأخذ الجدّ. هذه المقاطع القرآنيّة القديمة لا يشتمل كلّ واحد منها إلّا على بِضع آيات؛ السّورتان الأخيرتان المذكورتان (قريش والفيل) نرى أنّ الخطاب فيهما يتوجّه ظاهريًّا إلى القبيلة المكيّة بأكملها والتي تؤمَر بالاعتراف بربّها الحقيقي نظرًا لما أنعم به عليها «ربّ هذا البيت» (قريش، ٣)؛ بالاعتماد على اعتبارات الأنثروبولوجيا التّاريخيّة نعتقد أنّ هذه المقاطع هي بالضّرورة سابقة على الخمس آيات الأولى من سورة العَلَق التي يؤكّد المأثور الإسلامي أنّها أوّل ما نزل من الوحي؛ وقد وافق بعض المستشرقين على هذا الرّأي، بالرّغم من أنّ هذا المقطع يشتمل على عناصر ذات نغمة «بِيْبليّة» من بينها بالخصوص موضوعة «خلق الإنسان» (انظر أعلاه، الهوامش ٢٢٠، ٢٨٢، ٢٩٥).

(٦٤١) المقاطع التي تذكر مباشرة اسم محمّد قليلة وفي نفس الوقت من القرآن المتأخّر؛ فقد تكون كلّها تعود إلى الفترة المدنيّة؛ سورة الفتح، ٢٩؛ محمّد، ٢؛ الأحزاب، ٤٠؛ آل عمران، ١٤٤؛ كما نجد ذكرًا لرسول اسمه «أحمَد» في سورة الصّفّ، ٦ (هذا المقطع استُعمِل كدعامة لنقل البشارة بـ «عِمَّانوئيل»، «ها إنَّ العذراءَ تَحْمِل فَتَلِدُ ابْنًا يُسَمُّونه عِمّانوئيل»؛ إنجيل متّى، ١: ٢٣؛ في القرآن: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾)، انظر أعلاه، الهامشيْن ٧٣، ١٣٨؛ بخصوص مثال آخر للأسطَرة، انظر أعلاه، الهامش ٢٣٥)؛ بخصوص الجذر «ح/م/د»، انظر أعلاه، الهامش ٢٠٧؛ انظر أيضًا ملحوظة الهامش ٤٠٠.

(٦٤٢) السورتان، الفيل وقريش المذكورتان أعلاه في الهامش ٦٤٠ هما السّورتان المميَّزتان أكثر؛ انظر أيضًا أعلاه بخصوص سورة قريش الهامش ٣٣٤.

﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾[٦٤٣]

وحتّى نحاول أن ندرك بشكل أفضل السِّمة المَثَليّة في مقطع سورة الشّرح، ٥-٦، يمكننا أن نفكِّر في تقريب ذلك من صيغة مألوفة لدينا من نوع «Après la pluie le beau temps». وهي من جهتها تعبِّر أيضًا من خلال صيغة حِكَميّة عن تغيير للوضع وقلبه. ولكنّ النّقل هنا ليس في مقدوره أن يكون مناسبًا تمامًا طالما أنّ الرّهانات مختلِفة. ففي العربيّة القاحلة، بطبيعة الحال، ليست الشّمس الحارقة هي التي ينتظرها العباد ولكن المطر. فعوض أن يكيِّف مزاجًا عابرًا الذي سيكفهِرّ أو ينشرح حسب حالة الطّقس، فإنّ الفارق بين كلا الحالتيْن سيكون هنا فارقًا حيويًّا. فحالة سوء العيش التي تُعبِّر عنه لفظة «عُسْر»[٦٤٤]، أي «الشِّدّة»، يمكن أن تُعرِّض للهلاك عندما ينقطِع الغيث النّافع وتصبح السّنة سنَةَ مجاعة. أمّا العيش الرّغيد فإنّه لا يُوفِّر إلّا بقاءً مؤقّتًا. وهو مع ذلك يعبِّر عن نفسه من خلال لفظة «يُسْر» التي، على العكس من ذلك، يبدو أنّها تقرن بين تصوُّر «الوفْرة» وتصوّر «السِّعَة» وترفعهما إلى أقصى حدّ ممكن، كما لو أنّها تحاول، على الأقلّ في عالم الأحلام، إطالة أمَدِهما دائمًا وإلى الأبد.

(٦٤٣) التّقليد الإسلامي القروسطي الذي اشتغل على توضيح أسباب النّزول يعتبر أنّ هذا المقطع يشير إلى فترة مّا يكون الوحي قد توقّف فيها فجأة عن النّزول؛ والمأثور الإسلامي يضع وقوع هذه الحادثة في الفترة المكيّة الأولى؛ وهذا الصّمت الإلهي المُفتَرض سُمِّي «فترة» (المدَّة تقع بين زمَنين) وهي لفظة غير قرآنيّة؛ انظر حول هذا الموضوع Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, pp. 47-49؛ إنّ مثل هذا التّأويل، مهما بدا منطقيًّا في عيون المفسّرين المسلمين، فهو ليس بالضّرورة صائبًا من وجهة نظر تاريخيّة.

(٦٤٤) الصّورة المرتبطة بالجذر «ع/س/ر» هي تصوّر صعوبة الوصول إلى هدف مّا؛ يمكن أن تنطبق على طريق «ملتوِية»؛ في حين أنّ الطريق المجهولة كانت تُعتَبر أنّها تقود مباشرة إلى الموت؛ هناك صورة مشتركة تدلّ على صعوبة الحصول على ما نحتاج إليه، أي أن نكون في حالة «ضِيق» يمكن أن يقود إلى المجاعة، وهنا أيضًا بمعنى التعرّض للموت.

أقوال قرآنيّة

قريبًا من البشر، وفي ذات الوقت مفارقًا في مقامه، بعيد المنال في قوّته وعظمته، هكذا تتجلّى شيئًا فشيئًا الشّخصيّة الإلهيّة لـ«ربّ القبائل»(٦٤٥) من خلال

(٦٤٥) هكذا نفهم الصّيغة القرآنيّة «ربّ العالمين»، التي نترجمها بالعبارة الفرنسيّة «Le Seigneur des tribus»، وقد اخترناها كعنوان عام لهذه الأعمال حول القرآن في محيطه الأصلي، والتي تبدأ بهذا المجلّد المخصّص لشخصيّة محمّد من خلال الصّورة المتلاشية التي يقدّمها عنه النصّ القرآني في صيغته الحاليّة؛ التّرجمة المتعارف عليها لهذا التّعبير هي «Seigneur des mondes»، أي «ربّ العوالم والأكوان»؛ حسب رأينا، هذه التّرجمة هي عبارة عن استقراء تمّ من خلال تحويل للسّياق؛ فمثل هذه التّرجمة يمكن فهمها على الأكثر في المجتمعات الإسلاميّة التي تشكّلت بعد الفتوحات الكبرى و«الخروج من الجزيرة العربيّة»؛ وقد أخذت اليوم مفهومها بأتمّ معنى الكلمة داخل إسلام معاصر أعطى لنفسه رسالة كونيّة؛ غير أنّه لم تكن تعني أيّ شيء في مجتمع قبائل لم يكن لها أيّ وسيلة لتصوّر «عوالِم» مختلِفة عن عالمهم؛ انظر، على العكس من هذا، نشر أنموذج «المَلأ» المكّي، أي «المجلس القبَلي»، الذي أسقطه القرآن، كما لو كان الأمر بديهيًّا، على ما نعتبره نحن «العوالِم الأخرى»، انظر أسفله، الهامش ٦٥٥؛ بالإضافة إلى ذلك، فإنّ ترجمة الصّيغة العربيّة بعبارة «Seigneur des mondes»، تعني إهمال معنى قرآنيّ مُثْبَتٍ، وهو لفظة «عَالَمُون»؛ فعندما ترد هذه اللّفظة بصفة معزولة فإنّها تدلّ، بما لا يدع مجالًا للشّك، على إحدى تسميات «الجماعات القبَليّة»؛ وقد بُنِيت في صيغة جمع المعدود (وليس الجمْع) الذي يسمح بتمثّل الرّجال المنتمين إلى القبائل؛ إذ يقع تصوّرهم كأفراد يُضاف بعضهم إلى بعض ولكن لا يمكن «فصلهم» عن قومهم؛ انظر مثلًا الاستعمال في سورة العنكبوت، ١٠: ﴿أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ﴾، بمعنى أنّ اللّه يعرف ما يُريد القوم [أفراد القبائل] مِن كلّ أحَد منهم أن يُخفيه؛ فعندما نريد الإشارة إلى صيْغَة الإفراد ينبغي استخدام تعبير مركّب «أحَد مِن العَالَمِين» (سورة العنكبوت، ٢٨: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾، وسورة المائدة، ٢٠: ﴿إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّن الْعَالَمِينَ﴾، ١١٥؛ والأمر يتعلّق غالبًا بفرق قبَليّة أخرى غير المكيّة؛ ومع ذلك، نرى أهل مكّة تشملهم أيضًا هذه التّسمية؛ وبناء على هذا، يمكننا أن نعتبر هذه اللّفظة كلفظة عامّة؛ وردت كلمة «عالمين» في صيغة معزولة ٣١ مرّة في السّور التّالية: التّكوير،

الوحي القرآني في الفترة المكيّة. مع ذلك، وفي كلّ الحالات كما أقررناه فيما سبق، فإنّ الأمر يتعلّق بربّ ناطِق. ولكن هيهات أن يكون الأمر مختلفًا في مجتمع يقوم فيه القَسَم المنطوق مقام القانون(٦٤٦). فلم يكن مُهمّا أن نرى ونشاهِد(٦٤٧) لكي نعرِف

٢٧؛ القلم، ٥٢؛ الجاثية، ١٦؛ الدّخان، ٣٢؛ ص، ٨٧؛ الصافّات، ٧٩؛ العنكبوت، ٦، ١٠، ١٥، ٢٨؛ الشّعراء، ١٦٥؛ الفرقان، ١؛ الأنبياء، ٧١، ٩١، ١٠٧؛ الحجر، ٧٠؛ يوسف، ١٠٤؛ الأعراف، ٨٠، ١٤٠؛ الأنعام، ٨٦، ٩٠؛ المائدة، ٢٠، ١١٥؛ آل عمران، ٣٣، ٤٢، ٩٦، ١٠٨؛ البقرة، ٤٧، ١٢٢، ٢٥١؛ هناك ٤١ استعمالًا آخر يأتي ضمن صيغة «ربّ العالَمين» التي ترجمناها إلى الفرنسيّة بعبارة «Le Seigneur de tribus» في السّور: المطفّفين، ٦؛ التّكوير، ٢٩؛ الحاقّة، ٤٣؛ الحشر، ١٦؛ الواقعة، ٨٠؛ الجاثية، ٣٦؛ الزّخرف، ٤٦؛ فصّلت، ٩؛ غافر، ٦٤، ٦٥، ٦٦؛ الزّمر، ٧٥؛ الصافّات، ٨٧، ١٨٢؛ السّجدة، ٢؛ القصص، ٣٠؛ النّمل، ٨، ٤٤؛ الشّعراء، ١٦، ٢٣، ٤٧، ٧٧، ٩٨، ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠؛ يونس، ١٠، ٣٧؛ الأعراف، ٥٤، ٦١، ٦٧، ١٠٤، ١٢١؛ الأنعام، ٤٥، ٧١، ١٦٢؛ المائدة، ٢٨؛ البقرة، ١٣١؛ الفاتحة، ٢؛ هذه المقاطع تعود إمّا إلى الفترة المكيّة المتأخّرة نسبيًّا وهي تُقدِّم للمكذّبين من المكيّين كمثال «قصصَ الأنباء (وأغلبهم من أصل بيْبلي)»، وإمّا تعود إلى الفترة المدنيّة؛ في هذه الحالة الأخيرة، يتعلّق الأمر بالمرحلة التي سبق أن دخل فيها محمّد ميدان السّياسة؛ ولم تكن تلك حاله عندما كان بعْد في مكّة؛ والدّعوة إلى الإيمان تأتي في هذه المقاطع موجَّهة إلى القبيلة المكيّة فقط بحثا عن قبولها بالدّين الجديد من خلال شتّى أصناف الخطاب سواء كان بالحثّ والتّحريض أو الجدل أو الوعيد، إلخ؛ بالطّبع، الذّات الإلهيّة في القرآن تطوّرت على امتداد نزول الوحي؛ إلّا أنه لا يسعنا بأيّ حال من الأحوال أن نفترض أنّ هذا الإله كان إلهًا «كونيًّا» منذ الأصل كما يُشاع اليوم حتّى داخل أوساط العلماء غير المسلمين؛ إنّ صيغة «ربّ العالَمين» تكتسب جزئيًّا ولا شكّ انتشارها الواسع وشهرتها من وجودها في الآية الثّانية من سورة الفاتحة؛ فهي تمثّل بالفعل، مع السّتّ آيات القصار الأخرى، الرّكيزة الشّفوية الحالية للشّهادة في العقيدة الإسلاميّة؛ غير أنّ هذا الاستعمال المكثّف والمتكرّر أفقدها كلّ الرّوابط مع معناها الأصلي.

(٦٤٦) «أعطى فلان كلمته»، كعربون على عهد يقطعه على نفسه، كان ذلك يُستَخْدم بمثابة قاعدة للعيش المشترك في مجتمعات لا تعرف سلطة الوازع الشّرعي كما الحال في المجتمع القبَلي للعربيّة الدّاخليّة؛ وبهذه الطّريقة كان هذا المجتمع يتوصّل إلى بناء اتّفاقات وتحالفات؛ والحنث بالعهد المقطوع كان يُعتَبر جريمة؛ بخصوص هذا الموضوع، انظر أعلاه، الهوامش ١٩٦، ٢١١، ٢٦١، ٢٨٨، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٩٧، ٤١٥، ٤١٨، ٤١٩، ٤٥٠ والنصّ المتعلّق به، ٥٦٠.

(٦٤٧) القرآن لا يشتمل إلّا على القليل من الرُّؤى: انظر أعلاه، الهامشيْن ٣٠١ و٣٠٢ والنّص المُرفَق؛ «الرُّؤيتان» القرآنيّتان الوحيدتان نجدهما في سورتَي التّكوير، ١٩-٢٥، وسورة النّجم، ٢-١٨؛ وبما أنّهما لم يُفهَما حسب سياقهما الأصلي فقد استخدما كتعلّة لتطوير أساطير أخرويّة تدور حول موضوع «التّعريج إلى السّماء» (معراج محمّد)، وهو موضوع غير قرآني؛ بخصوص هذه النّقطة، انظر الهامشيْن ٢٣٥، ٢٤٥.

ولكي نعيش؛ كان مجرّد الإنصات لازمًا لسمَع ما كان يُبلِّغه «الرّسُول الكَريم»(٦٤٨)، إلى الرّجل الذي كان قد اصْطُفِي لحَمْل هذه الرّسالة. آنذاك، لم يكن محمّد، العضو العادي في قبيلة مكيّة، ليجرؤ بعد أن يدّعي لنفسه النّبوّة، على طريقة الملْهَمِين البيبليّين وزعماء الشّعب الذين، مع ذلك، كان هو مُكَلَّفًا بنقل أخبارهم لأهله وذويه(٦٤٩)؛ أخبار وقصص تريد أن تُقدِّم نفسها على أنّها حُبلى بالمعاني والعِبر.

سواء كان كلامًا معهودًا، حديثَ مُسارَّة أو يكاد، كلامًا سُلطَويًّا أو كلامَ ذمّ وشتيمة، كلامًا رؤيَويًّا يصف عجائب الخليقة، فإنّ الكلام الإلهي يجتاح كلّ مستويات الخطاب. سنختم هذا الكتاب بتقديم بعض الأقوال القرآنيّة التي تسلِّط الضّوء على قرآن الفترة المكيّة. وقد فضّلنا أن نستعرض تِباعًا الكلام المكّي بأنواعه الثّلاثة، وهي كلام النّداء الأوّلي، ثمّ كلام الرّد، فكلام إيمان الرّؤى والتّخيُّل. الأوّل يتمثّل في مخاطَبة أفراد العشيرة الأقرَبين، وهي مُخاطَبَة لم تزل بعد مُفعَمة بالأمل في أن تُسْمَع، ولعلّها تتطابق مع مرحلة قَديمة نسبيًّا من فترات الوحي. والثّاني يندرج في الجدل الذي يستمدّ عنف لهجته من الإنكار الذي واجهته الرّسالة. والثّالث من شأنه أن يسمح لنا أن نثمِّن وميض تصوُّر يحمل في طيّاته رهانات المجتمع الحيويّة ويجعل من ربّه ربَّ المطر.

---

(٦٤٨) انظر أعلاه، الهامش ٧٣.

(٦٤٩) يمكننا أن نعتبر أنّ «نبوّة محمّد»، أي مجمل ما يتعلّق بأعماله وتعاليمه النبويّة، تعود إلى الفترة المدنيّة؛ وهي موازية لدخوله في الميدان السّياسي؛ ومع ذلك، نرى أنّ الدَّورَيْن، دور الزّعيم القبَليّ ودور المبلِّغ لرسالة سماويّة يبدوان غير متطابِقيْن بشكل جيّد ولا يسمحان بتجنّب المشاحنات السّياسيّة والمنافسات؛ والقرآن المدنيّ يتحدّث عن محمّد كزعيم قبَليّ يزداد نفوذًا أكثر فأكثر - في الحدود التي كان يسمح له بها السّياق السوسيولوجي الذي يندرج فيه - مع الإصرار على إظهار «نبوَّته» التي يدَّعيها لنفسه على أنّها كانت أبعد من أن تسمح له بممارسة الحكم دون منازع كما كان بعضهم يتصوّر ذلك؛ انظر أعلاه، الهامش ٩٤، الملحوظة المتعلّقة بمفهوم «الطّاعة».

﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾
سورة الشّعراء، آية ٢١٤

الآية ٢١٤ من سورة الشّعراء يمكنها أن تكون موضوع دراسة حالة إفراديّة حقيقيّة. يجدر بنا أن نلاحظ منذ البداية أنّ إقحامها في هذا المكان من السّورة يطرح إشكالًا. فهي ترد في سورة طويلة جدًّا وهي بكاملها تقريبًا متشكّلة من قصص الأنبياء البيبليّين الذين كذّبَهم قومهم. هذا في حين أنّ محتوى الآية يقدّم نفسه كدعوة للدّخول في الإسلام. وهذه الدّعوة يبدو أنّها تندرج في سياق لم يصبح بعد سياق تكذيب وجحود. ولهذا فإنّ الأمر يتعلّق بكلّ وضوح بآية مُقحَمة. وبالرّغم من ذلك فهي تكتسب أهميّة أنّها تبدو مندرجة في منطق التّراتبيّة القبَليّة التي لم يقع بعد التّنديد بها وإنكارها. وهذا يُتيح لنا أن نُرجِع هذا المقطع القصير إلى مرحلة مكيّة قديمة نسبيًّا؛ قد تتطابق مع دعوة ناشئة لم تجد بعد العوائق التي ستنتصب في طريقها لاحقًا. والأهميّة الثّانية تتمثّل في كون المُخاطَبين يقع تعيينهم بكلّ وضوح، إذ يتعلّق الأمر بكلّ وضوح بأسرة محمّد نفسه. والحالة استثنائية نوعًا مّا. بالفعل، نرى في مقاطع أخرى تدعو للإيمان، على غرار الآية ٢ من سورة المدثّر، أنّ مَن يتوجّه لهم «الإنذار» غير مُعَيَنين تحديدًا. ومن الغريب أنّ مُترجِمي القرآن يكونون قد أساؤوا فهم التدخّل الشّخصي للنّبي وتورّطه في هذا المقطع. إنّ عدم الرّجوع إلى سياق المجتمع القبَليّ والاحتكام إليه، كان بالتّأكيد السّبب الذي جعلهم يكتفون بالمكوث على المستوى السّطحي للعبارة الذي لا يوفّر إلّا معنى ضبابيًّا بخصوص أسرة محمّد وأقربائه. وقد ذهب بعضهم حتّى إلى حدّ تجاهُل أنّ هذه القرابة هي المقصودة بالذّات هنا. دونيز ماسون تتغافل عن هذا المعنى في النّص المترجَم، ولكنّها تعيده في الهامش. فتخميناتها الانطباعية تشكّل الخطر الدّائم الذي يترصّد كلّ مَن يدَّخِر على نفسه مشقّة وضع الآيات في سياقاتها، شريطة أن تتوفّر الفرصة لذلك، كما هي الحال هنا.

سنبدأ بالتّرجمات غير المرْضِيَة لكي نقيس بعد ذلك بشكل أفضل المسافة التي يبقى عليها أن تقطعها لتصل إلى المبتغى. ترتيب التّرجمات التي نقدّمها هنا هو ترتيب كرونولوجيّ. وهي ترجمات إلى الفرنسيّة باستثناء واحدة هي ترجمة الألماني

رودي باريت. ترجمتان حديثتان بدون تاريخ قام بهما مترجِمان عربيّان. وقد وضعناهما في آخر القائمة:

De Biberstein Kazimirski, *Le Coran,* 1840-1870

النّص مقدَّم دون تعليق ولا شروحات؛ أُعيدت طباعته كما هو مرّات عديدة[٦٥٠].

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Prêche tes plus proches.»

Régis Blachère, *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates,* Paris 1949-50

دون تعليق ولكن توجد هوامش قصيرة أضيفَت للنّص في بعض الحالات. والمؤلِّف يُعلن «شرح وتعاليق فيلولوجيّة». وقد أسْبِق الكتاب سنة ١٩٤٧ بكتاب آخر «مقدّمة للقرآن» يحمل في طيّاته تاريخًا للنّص القرآني ولكنّه لا يفسّر النّص في حدّ ذاته:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Avertis ton clan le plus proche !»

Muhammad Hamidullah, *Le Saint Coran,* 1959

طبعة باللّغتيْن، شروحات قصيرة، بدون تعليق. وهذه التّرجمة هي من عمل مفسِّر مسلم معاصر. والتّعبير بالفرنسيّة يأتي غالبًا متعثِّرًا:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Et avertis ton clan le plus proche !»

Rudi Paret, *Der Koran, Uberstzung, volume I, Der Koran, Kommentar und Konkordanz, volume II, 1963, Stuttgart.*

هذه التّرجمة هي ولا شكّ الأكثر دقّة من كلّ الترجمات المقدَّمة هنا. فالمؤلِّف لا يتردّد بإبداء شكوكه أو إعطاء رأيه في المعنى المتضمَّن الذي يجب أن يظهر في التّرجمة وذلك من خلال جمل اعتراضيّة وُضِعت بين قوسيْن في التّرجمة نفسها.

---

(٦٥٠) Ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1970 ، مع مقدّمة لمحمّد أركون.

وفي الشّرح (ج ٢) يذكر المؤلّف التّطابقات المصطلحيّة ويعطي بيبليوغرافية مقتضبة عن الموضوع. ولكنه لا يطرح حقيقة أيّ مشكلة من نوع تاريخيّ.

Sure 26, *Die Dichter*, 214: «Und warne deine nchten Sippenangehörigen (vor der Strafe Gottes)

والترجمة الفرنسيّة تكون كالآتي:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Et avertis les membres les plus proches de ton clan [du châtiment de Dieu]».

لا يوجد شرح للآية؛ إلّا أنّ المؤلّف يلاحظ أنّ الآيات ٢١٣-٢٢٠ من هذه السّورة تقطع الخيط الرّابط الذي بدأ مع موضوع بدأ في الآيات ٢١٠-٢١٢ لكي يتواصل (بعد هذا الانقطاع) بين الآيات ٢٢١ و٢٢٧ (الآية ٢٢٧ هي آخر السّورة). حسب تقنيَّة رودي باريت الخاصّة به في *Kommentar*، فإنّه يقوم بمجرّد الإشارة إلى هذه الظّاهرة دون استغلالها بشكل آخر أو أشْكَلَتِها (problématisé). وتجدر الملاحظة أنّ المؤلّف في ترجمته نفسها يحرص على توضيح معنى الأمر «أَنْذِرْ» بالإشارة إلى العقاب الإلهي، أي موضوع التّحذير الذي يشكّل فعلًا جزءًا من الخلفيّة النصّية للرّسالة القرآنيّة.

Denise Masson, *Le Coran, traduction et notes, 1967*[٦٥١]:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Avertis tes partisans les plus proches.»

تضيف المؤلّفة للآية الملحوظة التّالية: «Litt., *ta famille*, ton clan.»، الكلمة بالخطّ المائل من عند المؤلّفة. نحن بكلّ وضوح أمام غياب تحليل سياقيّ يمرّر القيمة القبَليّة للألفاظ القرآنيّة المستعمَلة على أنّها قيمة «حرفيّة» «littérale». فالمؤلّفة تعتقد أنّه من المسموح به إنتاج مصطلح استبدالي الذي يُفترَض فيه أنّه ولا شكّ يُعطي معنى لما قد يكون لا معنى له. وبطبيعة الحال يُصبح السّياق محجوبًا تمامًا. والتّرجمة تفضي إلى معنى مضادّ حقيقيّ إذ تُؤدّي معنى «العشيرة» بالعبارة

(٦٥١) Ed. Gallimard، في مجلّدين، المجلّد الثّاني يحتوي على البيبليوغرافيا، الفهارس وهوامش مختصَرة.

الفرنسيّة: «les partisans». بالإضافة إلى ذلك نرى أنّ التّحكّم في المصطلحات القبَليّة ضعيف إلى درجة أنّ المؤلِّفة قدّمت، في ملحوظتها، اللّفظَتيْن «famille» و «clan» وكأنّهما لفظتان شبه مترادفتيْن. نرى إذن في هذا المقطع تراكمًا غريبًا من الأخطاء. وهي تنمّ عن منهجيّة عمل تطرح من وجهة نظر تاريخيّة إشكالًا خطيرًا.

Cheikh Hamza Boubakeur, *Le Coran, traduction nouvelle*, 1972, Paris.

هذه التّرجمة، الدّقيقة غالبًا فيما يتعلّق بالمصطلح القرآني، هي عمل مفسّر معاصر، احتكّ بالمنهج «العِلْميّ». وهذه اللّفظة يجب فهمها هنا بالمعنى الأيديولوجي. وهذا يقتضي البحث عن تعدُّديّة ظاهريّة للقراءة. وهو ما يُسفِر، في أفضل الحالات، عن تَراكم عناصر متضاربة وليس عن بناء موضوع تاريخيّ مستقل. منهجيّة هذا المؤلِّف لا علاقة لها بالمنهجيّات المستَحقّة من المؤرِّخ. والمؤلِّف يُطالب ضمنيًّا بصفته كمفسِّر استنادًا إلى التّنبيه الذي لا لبس فيه والذي يفتتح به الكتاب: «ترجمة فرنسيّة (مقدّمات، خطوط عريضة) طِبقًا للمأثور، ومختلف مدارس القراءات، والتّفسير، والفقه وعلم الكلام، والتّأويلات الباطنيّة، والنّزعات الانشقاقية، والمذاهب الهرطوقيّة في الإسلام، وعلى ضوء النّظريّات العلميّة، والفلسفيّة والسّياسيّة المعاصرة»:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Avertis-les (membres) les plus proches de ton clan.»

بالنّسبة للقارئ غير المتمرّس على السّياق القبَليّ، فإنّ حُمْق التّرجمة يؤدّي إلى التباس خطير فيما يتعلّق بالمعنى الذي يجب إضفاؤه على صفة «proche» التي يمكنها ألّا تفترِض على الإطلاق أيّة صلة قرابة أُسَريّة أو عشائريّة. ولذلك فإنّ البِنيَة القبَليّة تجد نفسها، مرّة أخرى، مخفيّة تمام الاختفاء تقريبًا. ولا يوجد أيّ تعليق على الآية لا في التّقديم ولا في الخطوط العريضة التي تسبق التّرجمة.

Jacques Berque, *Le Coran, Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, 1990, Paris.

هذه التّرجمة هي الأحدث [ونحن في تسعينات القرن الماضي عند صدور هذا

الكتاب طبعًا]. ويبدو أنّها لم تسلَم أبدًا من العديد من الأخطاء التي سبق أن أشرنا إليها. نجد أنفسنا بإزاء محاولة تغذّت بقراءات التّفاسير المختلفة. يبدو أنّه كان من الصّعب على مستشرِق مثل جاك بيرك، الذي وَلِع بإسلام دَرَسه وتشبّع به طوال حياته كلّها، ألّا يستهويه إغراء الانْمِياع في موضوع دراسته فيختلِط عليه الحابلُ بالنّابِل ويصبح ضمنيًّا طرفًا في نقاش داخليّ للإسلام والادّعاء بلعب دورِ مُصلِح أو حَكَم. مثل هذا المسعى لا علاقة له بطبيعة الحال بالمقاربة التّاريخيّة:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Donne l'alarme au cercle le plus proche de ton groupement.»

خضعت الآية لتفسير غير مفهوم أبدًا إذا توجّه إلى قارئ عاديّ أو حتّى إلى مؤرّخ غير مختصّ في القرآن ونصوص التّفسير ناهيك عمّا إذا كان لا يُحسن قراءة عربيّة القرون الوسطى. فلا يُوفِّر المؤلّف أي مرجع دقيق. كما أنّنا لا نعثر على إشارة تدلّنا ما إذا كانت النّصوص التي يفكّر فيها المؤلِّف تُرجِمت أم لا. وبطبيعة الحال نشير هنا للتّوضيح أنّ هذه النّصوص ليست بالطّبع مترجَمة [إلى الفرنسيّة]. ونخرج من كلّ هذا بانطباع مُنَفِّر جدًّا مفاده أنّ المؤلِّف لا يخاطِب إلّا ذاته. يمكن أن نحكم على هذا الإجراء بقساوة أكبر ونصفه بتفسير «الطّريق المسدود». ولنَحْكُم على ذلك من خلال نصّ هذه الملحوظة: «Cette injonction, que le Hadith illustre de scènes pittoresques, serait reprise d'une descente antérieure à celle-ci, la prédication avait en effet dépassé le cercle des proches». «قد يكون هذا الإنذار، الذي يصفه الحديث [النّبوي] من خلال مشاهد شيِّقة، مأخوذًا من تنزيل (وحي) سابق لما نزل في هذه السّورة. إذ إنّه عندما نزلت هذه السّورة كانت الدّعوة بالفعل قد تجاوزت دائرة المقرّبين». إنّ فكّ الرّمز الذي يتحدّث عنه هذا النّص والذي يُقدَّم لنا على أنّه نصّ توضيحي يكون بعيدًا تمامًا عن متناول مَن هو غير مختصّ في القرآن. وقد انحاز المؤلِّف إلى اختيار ترجمة لفظة «عشيرة» بما يقابلها بالفرنسيّة «groupement». ويكون في هذا ما يكفي لتضليل أشدّ علماء الإثنولوجيا أو الأنثروبولوجيا انتباهًا الذين هم على بيّنة بالسّياقات القبَليّة وأَلِفُوها جيّدًا. ومع ذلك، يجدر بنا أن نلاحظ أنّه يُحسَب للمؤلِّف ترجمته لبداية الآية بالعبارة: «Donne l'alarme» التي تُعيد بكلّ تأكيد الفعل «أَنْذَر» إلى أرضيّته الدّلاليّة

الأصليّة. ومع الأسف، في غياب ملحوظة مُرافقة لهذه التّرجمة فإنّ هذا الإيحاء، الدّقيق جدًّا هذه المرّة، للّغة القبَليّة يُخشى عليه أنّ يمرّ مرّ الكرام دون أن ينتبه له أحد.

Noureddine Ben Mahmoud, *Le Coran,* non daté.

يتعلّق الأمر مع ذلك بترجمة حديثة العهد. والنّص معروض في اللّغتيْن، دون هوامش أو شروح. ينتهي الكتاب بجملة «صدق اللّه العظيم» وفهرست السّور غير مترجَم:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Avertis tes proches.»

Sadok Mazigh, *Le Coran,* 2 volumes, sans date, Maison tunisienne de l'édition.

تقدِّم هذه التّرجمة، حديثة العهد جدًّا، نصًّا باللّغتيْن يضع نصّ المصحف بالخطّ المغاربي مقابل نصّ التّرجمة الفرنسيّة. يُستَهلّ النّص بمقدّمة طويلة تقريظيّة من تأليف صاحب التّرجمة نفسه. ويعقب كلّ التّرجمة للسّور هوامش مختصَرة بخصوص بعض الآيات. في بعض الأحيان تترك هذه الهوامش مكانها لخطاب تفسيري. وهو يتغذّى بعناصر يستقيها من مختلف الأديان. وهذه الأديان يضعها المؤلِّف في منظور تقريظي بحيث تتظافر كلّها لتبرير القرآن وتعظيمه. وهذا هو الشّأن بالنّسبة لسورة «الشّعراء». فقد سُخِّرت بعض الكتب المقدّسة مثل «الفيدا» (الكتاب المقدّس للدّيانة الهنديّة)، وكتاب «زندا أفيستا» للرّسول زرادشت وعقيدة الفَرَقْليط Paraclet التي صُحِّحَت إلى *Paraclytos* لكي تعني «مَن هو جدير بالحَمْد»، لكي تُبشِّر بنبوّة محمّد. فالتّفسير الإسلامي يعتبر بالفعل منذ فترة العصور الوسطى أنّ نبيّ الإسلام مذكور بصفة «أحْمَد» التي جاءت في القرآن (الصّافّات، ٦). المؤلِّف الذي يظهر أنّه يعتبر أنّ هذه الأطروحة بديهيّة ومعروفة لدى الجميع يخصّص لها كلّ خطابه حول السّورة. والمقطع المتَرجَم يصعب على غير المختصّ في القرآن أن يفكّ رموزه. وسورة الشّعراء لا تحظى بأيّة ملحوظة أخرى:

Sourate XXVI, «*Les Poètes*», 214: «Avertis, pour commencer, tes proches les plus immédiats.»

من الواضح أنّ المترجِم أدرك الطّابع التّراتبي للإجراء الذي طُلِب من محمّد القيام به. والدّليل على ذلك إضافته النصيّة «pour commencer» (في البداية). ومع هذا، فلا نجد أيّ تعليق في الهامش لا على مصطلح القرابة القَبَليّة، ولا على المُخاطَبين الذين يمكن أن نفترِضَهم، أي أعمام محمّد، الذين لا تتراءى لنا حتّى ملامحهم.

يمكننا أن نلاحظ، ختامًا لهذا العرض، أنّ التّرجمات التي قام بها مؤلّفون مسلمون معاصرون تُظهِر جزءًا مهمًّا نسبيًّا من السّياق القديم. وهذا الحضور لا يبدو مع ذلك أنّ المؤلّفين يتحكّمون فيه أو حتّى أدرجوه في النّص عن وعي ودراية. فلا نجد عندهم أيّة ملحوظة من نوع تاريخي لتوضيح معنى هذا السّياق مطلقًا. فهذه التّرجمات إذن هي غير مفهومة لقرّاءٍ ليسوا هم أنفسهم مختصّين في القرآن، راسخين في العلم بعربيّة القرون الوسطى، بنفس القدر بالنّسبة لترجمات الاستشراق العاديّ. في ظلّ الجهل باللّغة العربيّة القروسطيّة وفي ظلّ الحالة التي عليها الدّراسات القرآنيّة، لا يمكن لأي بحث من نوع تاريخي أو أنثروبولوجي أن يتمّ إنجازه اليوم حول القرآن أو حول تاريخ فترات الإسلام الأولى. فأيّ عمل يُبنى «على الترجمة» لن يتمكّن أبدًا أن يكون له من الوسائل الضّروريّة لكي يحصل على استقلاليّة كافية بالنّسبة للنّصوص أو الدّراسات «الدّاخليّة»، حتّى ولو كنّا نودّ ذلك. وحتّى الدّراسات القرآنيّة الاستشراقيّة فإنّها لن تكون ذات فائدة كبيرة.

خياراتنا في التّرجمة ستقطَع بوضوح مع التّرجمات المقترَحة وذلك من حيث إنّ هذه الأخيرة تسعى جاهدة، دون أيّ تحليل مسبق للسّياق، إلى تقديم صياغة حرفيّة، كلمة بكلمة، لا تُفْهَم إلّا بشقّ الأنفس. فما هو المعنى الذي يمكن أن يُؤدّيه مثلا بالفرنسيّة التعبير «ton clan le plus proche» (R. Blachère) ؟ فعندما يكون نصّ مّا راسخًا بقوّة في سياق خاصّ جدًّا، يكون من المستحسن على الباحث أن يُظهِر في ترجمته بشكل صريح جزءًا هامًّا ممّا هو مُستفاد ضمنيًّا من النصّ لمحاولة الإبلاغ بأكبر ما يمكن من الدّقة عن المضمون المراد إيصاله. حينها يكون من المهمّ أن

نمضي نوعًا مّا إلى نهاية هذا المضمون متجاوزين مجرّد الوقوف عند حدود اللّفظ. فإذا وجدنا في التّرجمة أنّ الكلمات يتقلّص دورها إلى مجرّد ترصيفها الواحدة حذو الأخرى، فقد يُفضي هذا إلى معنى خاطئ مقارنة بما يقصده المضمون، وحتّى إلى مجرّد هراء. وبالفعل، فإنّ مجرّد إضافة ألفاظ بعضها إلى بعض لا يمكن أن تفصِح عن شبكة العلاقات المعقّدة التي تربط الكلمات فيما بينها، من جهة، وبينها وبين سياقها الدّلالي من جهة أخرى. كلّ ترجمة إذن تفترض عملًا مسبقًا من شأنه أن يسمح بمحاولة فكّ رموز المضمون في سياقه. وهذا يمثّل الجزء الأساسي في العمل التَّرْجَمي للنّصوص المقدّسة الحاملة لرهانات اجتماعيّة ودينيّة هامّة. ويمكن أن نجرؤ بالقول إنّ مثل هذا العمل لم يُنجَز إلّا نادرًا جدًّا وبطريقة غير وافية تمامًا فيما يتعلّق بالقرآن. سنتثبّت من ذلك من خلال الحالة التي تقدّمها لنا هذه الآية.

فضلًا عن التّرجمات الفجّة التي تظلّ عصيّة على فهم قرّاء يجهلون تمام الجهل السّياق الأصليّ، فإنّنا نعثر كذلك على ترجمات تغالي من جهة تحويل المعنى، والإسقاط في غير محلّه، وحتّى من حيث استبدال السّياق. وهذه الترجمات تتمخّض عن سوء فهم خطير وتقود إلى مآزق شتّى. وما نحاول أن نقوم به المقصود منه طبعًا هو قراءة تطمح إلى منح معنى تاريخي وليس إنتاج قراءة ممجوجة، عشوائيّة، سُلِّمت للأديان تفعل فيها ما تشاء وتُرِكت تحت رحمة مزاج هذا وذلك. كلّ هذه الانحرافات التَّرْجَميّة خطيرة جدًّا. يجب أن يتمّ التعرُّف عليها بعناية فائقة حتّى يقع تفاديها قدر الإمكان.

النصّ العربي وضرورة تحليله المسبَق

وأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِين

نشير في البداية إلى أنّ اللّغة العربيّة في القرون الوسطى لا تعرف أيّ حرف وقف. فأداة العطف «وَ» هي في آن واحد علامة وصل ووقف. وهي لا تُتَرْجَم عندما تكون في حالتها الأخيرة هذه. ونحن هنا أمام حالة وقف. ففعل الأمر «أَنْذِرْ» مشتقّ من الجذر «ن/ ذ/ ر». والإنذار يتمّ مشافهة. واللّفظة لها في السّياق القرآني

معنى محدّد. فهي تشير من باب الاستعارة إلى اقتراب موعد الآخرة[٦٥٢]. وأبسَط ترجمة لها هي «Avertis!»؛ لأنّ الإنذار يحمل بالفعل معنى الخطر الدّاهم. وحتّى نُعطي فكرة عن السّياق المتضّمن هنا، ونحن ننتقل من لغة إلى أخرى، يكون من المفيد تقديم ترجمة موسّعة وتفسيريّة على نحو: «lance l'annonce du châtiment mortel!» أو «avertis que la fin terrible s'annonce!». [مثلًا نجد في تفسير الطّبري للآية المعنى التّالي: «أنْقِذُوا (يا معشر قريش) أنفسكم من النار»]. في هذا النّوع من التّرجمة، وحسب السِّمة أو الصّورة التي نريد إبرازها، هناك بالطّبع تغييرات مختلفة محتَمَلة. غير أنّ انكشاف الخلفيّات السّياقية ووضعها في الواجهة الأماميّة يكون غالبًا ضروريًّا عندما نكون بإزاء نصوص مُحمَّلة بالرّهانات. لا يمكن للتّرجمة أن تكون «حرفيّة» ممّا يجعلها تصبح غير مفهومة. الصّيغة «عَشِيرَتَكَ» تتركّب

(٦٥٢) استعمالات الجذر «ن/ ذ/ ر» الذي لا يبدو أنّه ظهر متأخّرًا (إذ إنّ مشتقّات الجذر «ذ/ك/ر» هي بدون شكّ أقدم، مثلًا فيما يتعلّق بمحمّد نفسه، كما نراه في السّورتيْن الغاشية، ٢١؛ الأعلى، ٩)، هي استعمالات عديدة في القرآن: ٤٢ استعمالًا في صيغة الفعل «أَنْذَر» ومنها الآية الشّهيرة من سورة المدثّر، ١، التي يبدو أنّها تتعلّق بمحمّد بالذّات: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ (تَدَثَّرَ بِالدِّثَارِ، أي اخْتفى عن الأعين بالتَلفُّف في ثوب يُلبَس فوق ما يلي الجسَد من ملابس، ويبدو أنّ هذا التصرّف كان خاصًّا بالأشخاص المُلهَمين أو «الممسوسين»)؛ ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾ (آية ٢)؛ قد يتعلّق الأمر بمقطع قديم نسبيًّا؛ كما نجد ٤٣ استعمالًا في صيغة صفة «نَذير» (هذه التسمية غالبًا ما ترد مقترنة بمشتقّات الجذر «ب/ ش/ ر»)، مثلًا في السّور: فاطر، ٢٤؛ سبأ، ٢٨؛ الإسراء، ١٠٥)؛ هناك أخيرًا ٢٠ استعمالًا في صيغة «مُنْذِر»، الذي يؤدّي نفس معنى «نَذير»، منها ١٥ استعمالًا في صيغة الجمع «مُنْذِرون». كلّ هذه الاستعمالات تندرج ضمن كرونولوجيا مكيّة بالأساس ولكن يبدو أنّها تمتدّ من خلال بعض الاستعمالات المدنيّة للتّذكير؛ ولا غرابة في ذلك، فموضوعة «الإنذار» و «النّذير» مستعمَلة بكثرة خلال فترة «التّكذيب» المكيّة؛ ويتمثّل هذا في القول بأنّه لا أحد يُعاقَب دون أن يتمّ «إنذاره» سلفًا، على سبيل المثال، سورة الشّعراء، ٢٠٨: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ﴾، إلخ. وهؤلاء «المُنْذِرون» هم الذين سينتهي القرآن بالإشارة إليهم على أنّهم هم «النّبيّون» أنفسهم (البقرة، ٢١٣: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾)، أو «المُرسَلون» (الكهف، ٥٦؛ الأنعام، ٤٨، إلخ)؛ يظلّ مبدأ الإنذار مبدأ قَبَليًّا جوهريًّا بما أنّ كلّ واحد يتوجّه حصريًّا لقومه أو لـ«شعبه» إذا أردنا استعمال مصطلح أكثر تداولًا؛ هذه العلاقة بالجماعة يقع التّشديد عليها بكلّ وضوح في مقطع كالذي يرد في سورة يونس، ٢: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ﴾؛ والعلاقة بين الإنذار وعقاب الآخرة يتجلّى بكلّ صراحة في سورة إبراهيم، ٤٤: ﴿وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ﴾؛ فيما يتعلّق بموضوعة «الإنذار»، انظر أيضا أعلاه، الهامش ٣٩٩.

من لفظة «عَشيرَة» التي يمكن ترجمتها حسب استعمالات اللّغة القديمة إلى الفرنسيّة بكلمة «clan»، ومن الضّمير المتّصل «كَ»، الذي يقابله بالفرنسّية «ton». وصيغة التّفضيل «الأَقْرَبون» يمكن ترجمتها بعبارة «les plus proches». فالجذر «ق/ر/ب» يدلّ فعلًا في ذات الوقت على «كلّ ما قَرُبَ من مكانٍ أو نَسَبٍ» (لسان العرب). وفي غياب إشارة خاصّة فإنّ الأمر يتعلّق عادة بالنّسب الأبويّ.

ضمّ الكلمات بهذه الطريقة بعضها إلى بعض لا يُفرِز معنى، لأنّها مجرّدة من الرّهانات ولا تندرج في سياق بعينه. ومهما كانت التّرجمة التي يقع الاحتفاظ بها فإنّه من الضّروري إذن، في النصّ النهائي، تقديم تحليل أو ملحوظة متعلّقة بالسّياق بما يكفي من التوسّع. يجب على هذه الملحوظة أن تركّز بالخصوص على تحليل الجمع الغريب بين المُفرَد «عَشيرَة»(٦٥٣) وصيغة الجمع التي أضيفت لها «الأقْرَبين». وهذه التّسمية الأخيرة لا يمكن توضيحها إلّا إذا وُضِعت هي أيضًا في سياقها. إذ يجب التّعرّف بأكثر دقّة على صلة القرابة التي يشيرُ إليها النصّ صراحة على أنّها مُدرَجَة داخل البنية الأعمّ للعشيرة. فلا يمكنها أن تتعلّق فقط بالأسرة بمعنى الأعمام وأبناء العمّ. ونعرف أنّ السّلالة تنقسم بدورها إلى «أَهْل»(٦٥٤). إلّا أنّ هذه الوحْدة الأدنى من القبَليّة لها فقط دور الإنجاب. فالأسرة إذن هي التي يمكن اعتبارها الوحدة السّياسيّة القاعديّة للقبيلة. كما أنّها تمثّل «الدِّرْع الحصينة» (لسان العرب) حيث تمارس أقصى أشكال التّضامن بين أفراد الجماعة ويتقّوى بعضهم ببعض. فلفظ «أُسْرة» مشتقّ من الجذر «أ/س/ر» (قيّد)، يدلّ على «الرّابط (الحبل) الذي لا يَنْصَرِم». فمَن كان يريد أن يُسمَع له صوت في قبيلته كان من الضّروري أن يمرّ بأسرته وخاصّة بجيل القدماء، أي جيل الأعمام. ولكي يستطيع أيّ شخص فرْض

(٦٥٣) يبدو أنّ هذا الرّقم، من الجذر «ع/ش/ر»، كان قد اعتُبِر الرّقم المثالي للتّعايش المجتَمَعيّ المتوازِن؛ وهو يفيد، انطلاقًا من الجذر «ع/ا/ش/ر»، خالَط فلانًا وعايَشَه، صاحبه ورافقه وتعامَل معه، أو دخل في دائرة أصدقائه ومعارِفه.

(٦٥٤) لفظة «أَهْل»، مشتقّة من الجذر «أ/هـ/ل» موجود في العبريّة والعربيّة معًا؛ في العبريّة «أُهل» (*ohel*)، تعني «خيْمة»؛ في العربيّة تفيد «أهْل البيْت»، أي «الخيمَة»؛ إذ يجب التّذكير بأنّ لفظة «بيت»، في الوسط القبَليّ، تشير إلى المكان الذي يقضّي فيه أفراد الأسرة الواحدة اللّيل معًا، وهو مكان سكناهم.

نفسه على قبيلته كان لزامًا عليه أن ينجح قبل كلّ شيء في فرْض نفسه داخل أسرته. وهنا على الأرجح يكمن مفتاح معنى هذه الآية. فالوحي يحثّ محمّدًا على مجاراة المنطق القبَليّ، أي أن يُعطي لـ«إيمان عمومته» الأوليّة المطلقة.

يمكن أن نتفهّم أنّ هذا الاحترام المُعلَن للسّياسة القبّليّة لم يكن سائدًا إلّا فترة قديمة نسبيًّا. فالمقطع الذي بصمه سياقُه الاجتماعي والسّياسي إلى درجة تجعله إذن يتطابق بالضّرورة مع فترة كان فيه إنكار نبوّة محمّد لم يبلغ بعد ذروته. وقد كان القرآن ينتظر أكثر من ذلك من أسرة محمّد. فقد كان بإمكان أعمام النّذير فعلًا أن يُسهّلوا عليه مهمّته، أن يحملوا كلامه إلى مستوى الهياكِل المسيِّرة للقبيلة والتي تتمثّل في المجلس المكّي المُسمّى «الملأ»[٦٥٥]. ونحن نعرف أنّهم ما قاموا بذلك مطلقًا. والقرآن، في وقت متأخّر جدًّا، سيكتفي فقط بلعن أبي لهب، أحد أعمام

(٦٥٥) إنّ معنى هذه التّسمية، من الجذر «م/ل/أ»، لا يمكن كشف خباياه بسهولة؛ يمكن أن نذكر كلمة «مَليءٌ» التي تفيد «الرّجل الغنِيّ المُقتَدِر، كثير المال»؛ ونحن نعرف أنّ هذا كان شرطًا من بين الشّروط الواجب توفّرها لكي يرتقي شخص مّا إلى رتبة زعيم قبَليّ؛ مع أن الأمر لم يكن يتعلّق بكنْز المال؛ بل كانت هناك حاجة لتوزيعه لخلق علاقات الاعتراف والتّقدير التي كانت تجعل مِن المنتفعين بهذه الهِبات أناسًا «مَدينين» لهذا الزّعيم؛ وهكذا يكون لفظ «مَلأٌ» يفيد المجلس القبَلي الذي يضمّ رجال القبيلة ذوي النّفوذ بكلّ المعاني التي تشتمل عليها الكلمة؛ والملأ المكّي اشتهر بأنّه جمع أشهر رؤساء العشائر وألمعهم صيتًا؛ وهو غير مذكور في القرآن بالرّغم من أنّه ولا شكّ كان واحدًا من الأدوات التي استند عليها الكفر والتّكذيب في مكّة؛ وقد كانت هذه المؤسّسة الاستشاريّة القبَليّة خاصّة بمكّة؛ وبالفعل، لم يكن للقبائل البدويّة إلّا زعيم واحد، وهو «السيّد»، ويقال له كذلك «الشّيخ»؛ ولم يكن الأمر يتعلّق بطبيعة الحال بأخذ زمام القيادة وإصدار الأوامر بقدر ما كانت مهمّته معرفة كيفيّة المساومة والحصول على تنازلات بالاستماع لأصحاب النّفوذ داخل القبيلة؛ في القرآن، يرد «الملأ» بمثابة شيء اشتركت فيه شعوب القُرَى التي أرسل إليهم اللّه رسُلًا لتهديهم (وقد ورد بصفته تلك ٣٠ مرّة إجمالًا)؛ وفي هذا السّياق، ذكر القرآن «مَلَأ» فرعون (بخصوص هذه الشّخصيّة الأسطوريّة، انظر أعلاه، الهامش ٤٠٥)، في سورتَي القصص، ٣٨؛ هود، ٩٧، إلخ، أو الملأ ﴿مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى﴾، في سورة البقرة، ٢٤٦؛ كما نجد أيضًا ملأ سليمان، ونوح، وقوم عاد، ويوسف، ومديَن؛ أمّا محمّد، النّذير المكَذَّب، فلا نراه أبدًا في مواجهة في مكّة مع الملأ إلّا من خلال الأمثال الواردة في القصص التي تتحدّث عن الآخرين؛ والدّرس الذي يجب استخلاصه هو بالتّأكيد واضح وشفّاف (بخصوص هذا النّوع من الإجراء، انظر أعلاه، الهامش ٣٣٣)؛ فيما يتعلّق بلفظة «ملأ» وتكرارها في القرآن، انظر أيضًا أعلاه، الهامش ٣٣٠.

محمّد، والذي قيل عنه إنّه كان ألدّ أعداء النبيّ من بين رجال قريش ويكون قد ساهم في إخراجه من مكّة(٦٥٦). انطلاقا ممّا ذُكِر الآن فإنّنا نستطيع أن نُخَيِّر بين ترجمتيْن. الأولى يمكن أن تكون قصيرة ولكنّها يمكن أن تتطلّب ملحوظة توضيحيّة. في حين أنّ الثّانية يمكن أن تكون «متوسّعة»، تشتمل تقريبًا على تفسيرها في ذاتها:

1. «Lance l'avertissement aux hommes de ton lignage !»

2. «Fais à tes oncles l'annonce de la fin terrible (afin qu'ils se convertissent à temps et avertissent à leur tour la tribu toute entière) !».

لقد قدّمنا هذا التّدقيق المتعلّق بكلّ أفراد القبيلة مهما كانت درجة قرابتهم من محمّد من جهة أنّنا نرى جيّدًا أنّ «إسلام الأعمام» لم يكن هدفًا في حدّ ذاته. فهي تكشف عن الهدف الحقيقي المتمثّل في تحويل كلّ الجماعة المكيّة إلى الإسلام. كما نلاحظ أيضًا أنّ هذا النّوع من التّحليل له حدوده. إذ ليس بمقدوره إلّا أن يفضي إلى أشياء تقريبيّة. فلا وجود لتاريخ محدَّد يمكن التعرّف عليه ولا لمكان يمكن وصفه بدقّة، كلّ ما في الأمر هناك فترات تظهر بين الفينة والأخرى. هنا، وبصورة استثنائيّة، يُعرِّف فاعِلون مُحتَمَلون بأنفسهم. وهذه الحالة نادرة جدًّا. والتّحليل يستطيع إعادة تركيب وضعيّات نَمَطيّة وتحديد شرائح من التصوُّر من خلال التّقريب بين قِطَع شتّى يبدو أنّها تشترك في نفس الملامح السّياقيّة المميِّزة. ولكنّه لا يستطيع أن يقدّم مشهدًا مسرحيًّا تصبح فيه الألفاظ المُعَدَّة للممثّلين كما لو أنّها كانت قد قيلت حقيقة. وبالمقابل، فإنّ التّفسير لا يصبح في مقدوره الاستغناء عن هذا المشهد الخيالي الذي صار واقعًا. وبالتّحديد حول هذا المقطع فإنّ التّفسير سيطلق لنفسه العنان لكي يُحيك لنا قصّة، التي ستضع أسرة محمّد على خشبة المسرح. غير أنّ التّاريخ سرعان ما ستُعكِّر صفوه مشاحنات داخليّة مزّقت عائلة محمّد طوال حوالي نصف قرن بعد موت نبيِّها. فالقصّة تُصبِح بكاملها تقريبًا عبارة عن تلاعُب ومخادعة(٦٥٧). والرّهانات غادرت سياقاتها ولم تعد رهانات قرآنيّة بل تواجدت هنا

---

(٦٥٦) سورة المسد، الآيات، انظر أعلاه، الهامشيْن ٣٨٢، ٤٤٢ (والنصّ المتعلّق بذلك).

(٦٥٧) في استحالة ذكر مَن أسلَم من الأعمام، نرى المفسّرين يضعون في المقدّمة نساء الأسرة أو عليّ، ابن عمّه صغير السنّ والذي كان يسكن عنده؛ هذا التصوّر مغالط للتّاريخ؛ يمكن أن

بفعل عمليّة تحويل، إذ إنّ التّفسير بهذه الطّريقة يحدّث عن حاضره من خلال ماضٍ يتبنّاه وفي الوقت ذاته يُعيد ابتكارَه من جديد.

ينبغي على القراءة التّاريخيّة أن تُظهِر قدرتها على فكّ رموز هذا التّراكُب حتّى لا نقول هذا التّشابك بين سياقات متزايدة. حينئذ يجب على التّحليل أن يُميِّز بين المستويات ومواقع التّدخُل. وهي مستويات ومواقع تنتمي للنّصّ القرآني في حدّ ذاته ولكن أيضًا لكلّ واحدة من فتراته اللّاحقة التي يمكن معاينتها وتتبّعها. غير أنّه يتّضح أنّ الإحاطة بكلّ هذه الاشياء تبدو صعبة جدًّا بحكم أنّها لا ترتبط بنصّ مرجعي آخر غير القرآن الذي أسطوريًّا يمثّل مرجعيّتها الوحيدة.

لم تكن ترجمات القرآن حقيقة واعية بهذا التّعقيد والمطبّات المتعدّدة. فكلّها دون استثناء اعتقدت أنّ في مقدورها أن تدَّخِر تقديم ملاحظات كافية شافية حول مقطع على هذه الدّرجة من الأهميّة كالذي تناولناه للتّو. هذا في حين أنّه من الواضح أنّ النّصوص المقدّسة ينبغي علينا في تعاطينا معها أن نتّخذ الاحتياطات المتناهية بقدر ما هي ثريّة بالمعاني المُدمَجَة بين طيّاتها. وعادة لا يُقرَأ المعنى إلّا في الحاضر. وقراءته البَعْدِيّة تتطلّب إذن تفعيل وسائل تحليل هائلة؛ إذ ينبغي عليها أن تسعى إلى البحث عن إعادة بناء وضعيّات الماضي وذلك ليس من وجهة نظر ترميميّة عاديّة، بل من وجهة نظر كشف النّقاب عن العلاقات والوظائف التي نعتقد أنّها كانت لها أهميّة دلاليّة في الزمن الذي حدثت فيه. إنّ النظرة التّاريخيّة تبحث عن إدراك المرجعيّات التي مسكت بزمام الأمور في فترة مّا والتي فرضت إملاءاتها على أفعال النّاس ومعتقداتهم. ولكنّ النّظرة التّاريخيّة لا يمكن أن يراودها الغرور بأنّ في مقدورها أن تحيي من جديد تلك المشاهد والمغامرات المتفرّدة اللّهم إلّا بطريقة روائيّة صريحة.

يطمئن المؤمنين اللّاحقين على دخول جزء على الأقلّ من الأسرة النبويّة في الإسلام إبّان الدعوة، ولكنّه أبعد ما يكون عن التّصديق في السيّاق الأوّل للإسلام؛ نجد هذا النّوع من القصص والأخبار بالخصوص عند الطّبري في تفسيره الضّخم، عندما يتعرّض لتفسير الآية ٢١٤ من سورة الشّعراء ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾.

استنادًا إلى الدّراسة الإفراديّة التي سبقت، نكون قد أدركنا سلسلة الأسباب التي تدفعنا إلى عدم الاعتماد بأي شكل من الأشكال على التّرجمات الحاليّة للقرآن لكي نقدّم تحليلًا لائقًا. والدّراسات القرآنية، في وضعها الحالي، تضع علماء الاختصاصات الأخرى في موقف لا يحسدون عليه، إذ هم مجبرون على تصديق كلّ ما يُقال لهم طالما أنّ الدّراسات والتّرجمات القرآنيّة تبدو غير عابئة بتبرير مواقفها. لقد حان الوقت ولا ريب أن نعود بكلّ تواضع وبطريقة مُمَنهجة تمامًا إلى مجرّد تحليل للألفاظ. ولكن، لن يتعلّق الأمر فقط، على غرار ما قام به كبار فقهاء اللّغة في القرن التّاسع عشر، بالكشف عن أصولها واشتقاقاتها. سيتعلّق الأمر بالأحرى بتعقُّب تاريخ استعمالاتها في السّياق داخل لغتها حتّى يتمّ الوصول شيئًا فشيئًا إلى التّعرُّف على الوقائع المتخيَّلَة والذهنيّة في معناها المُعلَن والضِّمني على حدّ سواء. سيتعلّق الأمر أيضًا بالسّعي للنّفاذ إلى إدراك منطقي للمخيال الاجتماعي وكذلك الدّيني.

الشّاعر، كَمُنافس، ولكنّه «مُنافِس» يُشنّع به القرآن[٦٥٨]

سورة الشّعراء، ٢٢١-٢٢٦

٢٢١ : هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ

«Vous dirai-je, de source sûre, sur qui s'abattent (comme une pluie mauvaise) les satans (de maléfique inspiration)[٦٥٩] ?»

(٦٥٨) «شاعر»، هي إحدى التسميات التي يرفض القرآن رفضًا باتًّا أن يتّصف بها محمّد: الحاقّة، ٤١؛ الطّور، ٣٠؛ الصافّات، ٣٦ (الحديث عن «شَاعِرٍ مَجْنُونٍ»)؛ الأنبياء، ٢٥؛ والقرآن ككلام «مُبِين» تمام البيان ويمثّل «ذِكْرًا» (لقد فُهِم هذا اللّفظ، جذر «ذ/ك/ر»، على أنّه يدلّ فقط على التذكُّر الأمين للماضي؛ مع أنّه ينطبق أيضًا على المستقبل؛ والسِّمة الدّلاليّة المشتركة بينهما هي «ما يُحفَظ»، ويُراد به على حدّ سواء «التّذكير» بما حدث أو «التّبشير» بما سيحدث)، يأتي متعارضا مع «الشِّعر» في سورة يس، ٦٩؛ وهو افتراء (من عند البشر)، في سورة الأنبياء، ٥؛ فيما يتعلّق بتهمة «الافتراء» التي وصف بها محمّد واعتبرها القرآن مغرِضة ومسيئة له، انظر أعلاه، الهامش ٢٦٨؛ أمّا بخصوص المصاعب التي واجهها محمّد مع أفراد قومه، انظر أعلاه، الهامش ٣٣٦ وما بعده.

(٦٥٩) حول العلاقة جنّ-شيطان الذي يُلهِم الشّعراء، انظر أعلاه، الهامش ٢٧٣.

٢٢٢ : تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ

«Ils s'abattent sur tous ceux qui constamment s'acharnent à subvertir la vérité de vaines fables[٦٦٠].»

---

(٦٦٠) الجذر «أ/ ف/ك» الذي اشتقّت منه صفة مبالغة مشدّدة «أفّاك»، والجذر «أ/ ث/ م» الذي بُنيت منه صفة المبالغة الأخرى «أثيم» (صفة مشبّهة تدلّ على الثّبوت)، يردان بكثرة نسبيًّا في القرآن: على التّوالي ٣٠ و٤٠ استعمالًا؛ فمعنى «الأفّاك» هو الذي يصطنع الإفْكَ دائمًا، أي الكَذِب أو بالأحرى «الحديث بالباطِل» الذي يُراد له أن يتفشّى ويُصبح حقيقة؛ والمعنى في السّياق يمكن أن يفيد «القَدْح»، «القذف»، «التّشهير»؛ و«حديث الإفك» الذي تعرّضت له عائشة زوج النّبيّ الشابّة ظلّ ذائع الصّيت؛ وقد وقع تناوله بإسهاب في سيرة محمّد الأسطوريّة؛ فالمأثور الإسلامي يفترض وجود تلميح لهذه الحادثة الزّوجيّة الشّهيرة في سورة النّور، ١١-٢٦ (انظر ملاحظات ريجيس بلاشير في ترجمته للقرآن)؛ في السّياق القرآني يبدو «الأثيم»، على ما يظهر، هو الذي يرتكب «خطيئة» في حقّ اللّه أو أحيانًا مجرّد «تَعَدٍّ»؛ ولكن من المفيد القيام بمحاولة أفضل لمعرفة هذه الكلمات التي «تَقَرْأَنت» (قبل أن «تَتَأَسْلَم» لاحقًا) وذلك من خلال خلفيّاتها وارتكاساتها الدّلاليّة المرتبطة بها التي كان بإمكانها أن تحدِثها عند مَن كانوا يستعمِلونها أو عند مُستَمِعيها الأوائل؛ القيمة الدّلاليّة للجذر «أ/ ف/ك» يبدو أنّه مرتبط بالرّيح؛ فنجد مثلًا عند فقهاء اللّغة: «ائْتَفَكتِ الرياحُ: هبّت من كل ناحية»؛ «والمُؤْتَفِكاتُ: الرّياح تختلف مَهابّها» (لسان العرب)؛ فهي «تَقْلِب الأرضَ [أي تجردها] وتمنع نزول المطر»؛ أحيانًا، العكس هو الذي يحدث وتنزل المطر؛ يبقى مع ذلك أنّ هذا الجذر يبدو أنّه يفيد «تقلّب الأحوال من الخير إلى الشّر»؛ حالة الجذر «أ/ ث/ م» أكثر إشكالًا؛ فنحن لا نرى ما هو المخيال القاعدي الذي يمكن ربط تصوّر الإثم به؛ يبدو أنّ مرور هذه اللّفظة إلى القرآن كان قد أحدث منذ ذلك الحين محوًا مهمًّا فيما يتعلّق بالمتصوَّر الذي كان يكمن وراء هذه اللّفظة؛ المعنى الوحيد الملموس لهذا الجذر الذي يمكن التعرّف عليه في معاجم القرون الوسطى يفيد الإبطاء في المشي إذ يقال «أثمت النّاقة المشي تأثمه إثمًا أبطأت»؛ غير أنّ اللّغوي ابن دريد، توفّي سنة ٩٣٣ م (الذي كان من بني أزد)، يُرجِع، وقد يكون على حقّ، الجذر «أ/ ث/ م» إلى «وَثَم» (بإبدال الألف واوًا)، انظر جمهرة اللّغة، بيروت، ١٩٨٧، ج ٢، ص ١٠٣٦؛ والمعنى هنا أكثر وضوحًا إذ المقصود هو «الضّربة وما يترتّب عنها» في بعض الحالات: فقد يتعلّق الأمر بالمطر وهو يضرب الأرض أو حوافر الخيول وخفاف الإبل وهي تكسر الحجارة أثناء سيرها؛ كما نجد معنى الحجارة التي ترتطم بها رجل الإنسان فتُدْميها «ثَمَتِ الحجارةُ رِجْلَهُ، إذا أَدْمَتها» يقول ابن دريد؛ في كلّ الأحوال فإنّ «الاصطدام» الذي يقع يُنتِج «أضرارًا»؛ ولهذا فإنّه من الواجب التّعاطي بانتظام مع الاستعمالات القرآنيّة لهذه اللّفظة من خلال هذه الصّور الخلفيّة لكي نفهم بشكل أفضل الحقل الدّلالي الممكِن؛ واللّفظتان تردان كذلك في الآية ٧ من سورة الغاشية ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾؛ نظرًا للصّعوبات في الفهم هذه فإنّ ترجمتنا تبقى ترجمة تأويليّة وليست «حرفيّة»؛ فهي إذن تشتمل على هامش كبير من الشّك.

٢٢٣ : يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ

«(Constamment ils sont à l'affût), tendent l'oreille (pour mieux entendre)[٦٦١]. Mais, pour la plupart d'entre eux[٦٦٢], ils (n'entendent rien et) ne rapportent que mensonge !»

٢٢٤ : وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ

«Les poètes ? Seuls s'attachent à leurs pas les hommes promis à choir sans retour dans la fosse préparée pour piéger les fauves[٦٦٣].»

٢٢٥ : أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ[٦٦٤]

«Ne les vois-tu pas errer dans chaque val (sans retrouver la piste), comme des bêtes affolées de soif !»

٢٢٦ : وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ

«ne les vois-tu pas qui, jamais, ne tiennent promesse de ce qu'ils disent !»

---

(٦٦١) لقد أنكر القرآن على الجنّ دورهم الذي كانوا يقومون به قديمًا كوسطاء ينقلون أخبار الغيب وأسراره.

(٦٦٢) تجدر الملاحظة إلى أنّ الاستثناء (أكثرهم) غريب؛ فكما لو كان الجنّ المشيْطَنون الذين يتعلّق الأمر بهم هنا قد ظلّوا محافظين بعْد على بعض من قدرتهم الفعّالة.

(٦٦٣) الجذر «غ/و/ي» يفيد «الهلاك»؛ غير أنّه يتعيّن علينا أن نتساءل بأيّ طريقة يتمّ هذا الهلاك حتّى نستطيع إدراج هذا الجذر إدراجًا جيّدًا بين كلّ الجذور الأخرى التي تفيد أيضًا الموت المُعْلَن؛ ونحن نقترِح في ترجمتنا المتوسّعة صورة «نصب الشّراك للحيوانات المفترسة» من جهة أنّه يوجد لفظ من نفس الجذر «مُغَوِّيَة» كان يشير فعلًا إلى حُفْرَة «تُحْتَفَرُ للذئْبِ ويجعلُ فيها جَدْيٌ إذا نَظر الذئبُ إليه سقَط عليه يريدهُ فيُصادُ» (لسان العرب).

(٦٦٤) جذر «هـ/ي/م» يدلّ على «التّيهان الذي يقود إلى الموت»؛ في الشّعر العربي الكلاسيكي الاسم «هُيام» يفيد «الجنون من العِشق»؛ والمرجع الدّلالي الأصلي يُحيل على حُمّى تصيب البعير فيفِرّ هائمًا على وجهه حتّى يهلك من شدّة الإنهاك والعطش لأنّه لم يعد قادرًا على الرّعي؛ نستطيع أن نرى، مرّة أخرى، انطلاقًا من الألفاظ القرآنيّة من هذا النّوع مدى ارتباطها الضيّق بالتّربة التي نشأت فيها.

ربّ المطر

سورة فاطر، ٩[٦٦٥]

٩ : وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ.

---

(٦٦٥) السّورة التي اقتبس منها مقطع «المطر» لها في المأثور الإسلامي عنوان مزدوج، فاطِر والملائكة (حول موضوعة الملائكة، انظر أعلاه، الهامشيْن ٣١٤، ٣٢٥)؛ واللّفظتان تردان في أولى الآيات؛ يبدو أنّ هذه السّورة، التي تشتمل على ٤٥ آية متوسّطة الطّول، في غالبها مكيّة ولكن من فترة غير قديمة؛ ولكن يبدو أنّ مقاطع مقتضبة مدنيّة قد أُدرِجت فيها (مثلًا، الآيتان ١٩ و٢٩)؛ يبدو أنّ جدل التّكذيب، الآيتان ٤ و٢٥، كان على أشدّه دون أن يظهر محمّد مع ذلك متعرِّضًا بعد لخطر الإخراج من مكّة؛ نرى أيضا أنّ منعطَف «التّوحيد» قد بدأ يأخذ مجراه (حول هذا الموضوع، انظر أعلاه، الهامش ٣١١ والنصّ الملحَق به)؛ فالآية ٣ تشتمل على صيغة التّوحيد: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾؛ إلّا أنّ الآية ٤٠ تتحدّى المكذّبين أن يذكروا أي شيء استطاع شركاؤهم أن يخلقوه من الأرض أو من السّماء (استعمِل هنا لفظ «خَلَق»، انظر أعلاه، الهوامش ٢٢٠، ٢٨٢، ٢٩٥)؛ ولهذا إذن قد لا يكون هذان المقطعان بالضّرورة من نفس الفترة؛ الموضوع العام للسّورة يدور حول عجائب الخلْق وقوّة الفعل الإلهي وهو ما يحثّ على شكر اللّه وليس الكفر به؛ وإلّا فإنّ الجحيم هو المصير المحتوم؛ ويُشار إلى الجحيم من خلال ألفاظ مختلفة من بينها اللّفظة المقتَرَضة من العبريّة «جهنّم» («جيهينا» (أي جيَ-هِنّوم)، بمعنى «وادي هِنّوم»، وهو «وادي نَجِس» يقع قرب أورشليم كان اليهود يسمّونه وادي الموت يلقون فيه القاذورات وجثث الموتى من المجرمين... إلخ؛ بخصوص هذا الاقتراض القرآني، انظر A. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 105-106، الآية ٣٦ (بخصوص لمحة عن تصوّر «نَار جَهَنَّم» التي هي على الأرجح من حمارّة القيظ أكثر منها من اللّهَب (الجمر)، انظر أعلاه، الهوامش ٢٧٩-٢٨١ والنّص المرفَق لها)؛ لفظة «فاطِر» قد تكون هي نفسها متأتّية من الاثيوبيّة التي هي وحدها التي تشتمل على استعمال للجذر السّامي «ف/ط/ر» (هذا الجذر موجود أيضًا في الأكّاديّة والعبريّة؛ ولكن معناه لا علاقة له بالاستعمال القرآني) مع دلالة تدلّ بوضوح على فكرة «الخلْق» من قِبَل قوّة سماويّة؛ وبالتّالي نرى أنّ اللّفظة الاثيوبيّة «فَطَارِ» تشير إلى «الخالْق»، ولفظة «فَطْرَت» تدلّ على «الخَلْق»؛ نجد اللّفظة «فِطْرة» بمعنى «الخليقة» في سورة الرّوم، ٣٠؛ بخصوص هذا الأصل الأثيوبي المحتمل الذي سبق أن أشار إليه الباحثان في القرآن شفالّي ونولدكه، انظر معجم اللّغة الجعزيّة (كَئِزْ) لمؤلّفه W. Leslau, pp. 1717-172؛ أحد هذه المعاني القاعديّة في اللّغة الجعزيّة (الاثيوبيّة القديمة) يبدو أنّه يدلّ على «نقش حروف سحريّة» أو «إحداث ندوب شعائريّة في الجسد»؛ يرد لفظة «فاطِر» كلقب قرآني للّه ٦ مرّات: الشّعراء، ١١؛ الزّمر، ٤٦؛ فاطر، ١؛ إبراهيم، ١٠؛ يوسف، ١٠١؛ الأنعام، ١٤ (حول الكرونولوجيا القرآنيّة للخَلق وموضوعها غير المتجانس، انظر أعلاه، ملحوظات الهامش ٣٠٧)؛ بالمقابل، الاستعمالات القرآنيّة القديمة

«C'est Dieu qui fait souffler les vents (messagers d'abondance) (٦٦٦) !

alors ils font lever un nuage (qui reposait tel une bête baraquée) (٦٦٧) !

من الجذر «ف/ط/ر» في صيغة «انْفَطَرَ»، بمعنى «انشقّ، تصدّع، اهتزّ»، هي بكلّ تأكيد لا علاقة لها أبدًا باللّفظ المقترَض «فاطر»؛ هنا نجد أنّ السّماء هي التي «انفطَرَتْ» في يوم الحساب، في سورة الانفطار، ١، عندما ينقلب نظام الأشياء رأسًا على عقب؛ والصيّغ التي وردت في فترة متأخّرة أكثر مثل «تَفَطّرت» (للسّماوات)، ليس لها هي أيضًا أي علاقة بموضوع الخلق (الشّعراء، ٥؛ مريم، ٩٠).

(٦٦٦) في تصوّر نظام الأمطار تكون الرّياح والسّحب عبارة عن وسائط؛ فحتّى تصل إلى وجهتها فوق الأرض التي يجب أن تسقيها لكي تحييها، يبدو أنّ القبائل كانت قد تصوّرت أنّ المطر كان خاضعًا لنفس العوائق التي تخضع لها القافلة؛ فهو في حاجة إلى من يحمله؛ فالسّحب تمثّل الوعاء الذي يحتويها، وعلى غرار الأثقال التي تحملها القوافل فإنّ هاته السّحب تحملها الرّياح التي هي في آن واحد الدّليل والمطيّة، وتستقلّ الدروب المرسومة في السّماء؛ لقد بالغنا هنا في التّرجمة حتّى نحيل إلى الإطار الخلفي لهذا التصوّر؛ وسيّد هذه القوافل السّماويّة يقع تقديمه بكلّ وضح على أنّه القوّة الإلهيّة الحامية للقبائل؛ وإعادة هذا الاستعمال لصالح الرّبّ القرآني ليس من شأنه أن يكون صادمًا داخل المحيط الذّهني المحلّي؛ نجد تأكيدًا للتّحكّم الإلهي في الرّيح والسّحب في سورة البقرة، ١٦٤؛ كما أنّ القرآن يذكر أنّ النبيّ سليمان كانت له علاقة مميّزة معها؛ موضوع المطر يحمل رهانات حيويّة؛ فهو يَعبُر إذن القرآنَ كلّه سواء كان مكيًّا أم مدنيًّا؛ لقد أردنا أن نظهر جزءًا من معنى الفعل «أرْسَل» (نفس جذر «رسول») مُبرزين صورة «الرّسول» في التّرجمة.

(٦٦٧) لفظة «سحاب» يمكن استعمالها كمفرد أو كجمع (الصّيغة تظلّ هي نفسها)، فقط الإضافة هي التي تحدّد العدد (هنا يتعلّق الأمر بمثال للاستعمال المفرد)؛ نجد صيغة الجمع في سورة الأعراف، ٥٧؛ في كلتا الحالتيْن يمكن أن نكون أمام لفظ له معنى جمع الجَمْع؛ الجذر «س/ح/ب» يعطي صورة «جَرُّكَ الشيءَ على وجه الأرض، كالثوب وغيره» (لسان العرب)؛ إذن قد تشير لفظة «سحاب» إلى «السّحابة/ السُّحُب التي تسير في الهواء/ وهي تتحرّك»؛ تكرّرت اللفظة ٩ مرّات في القرآن: الطّور، ٤٤؛ فاطر، ٩؛ الرّوم، ٤٨؛ النّمل، ٨٨؛ النّور، ٤٠، ٤٣؛ الرّعد، ١٢؛ البقرة، ١٦٤؛ تجدر الإشارة إلى المرّة الوحيدة التي وردت فيها اللّفظة بمعنى سحاب النِّقمَة «العَارِض»، وهو سحاب مكفهّر فوق أرض قوم عاد ليس كعارِض «غيْث» ولكن يحمل ريحًا عاتية جعلت ترفع «الرّجال والمواشي تطير بهم ما بين السّماء والأرض مثل الرّيش وتصرعهم...»، سورة الأحقاف، ٢٤ (تفسير القرطبي)؛ صورة «une bête baraquée»، أي «الحيوان الجاثي على الأرض» استوحيناها من خلفيّة نظام المطر البدويّ وفي نفس الوقت من العلاقة بين بروك البعير وبين المطر؛ وهذا الرّابط يتمّ في عربيّة القرون الوسطى من خلال الجذر «ب/ر/ك»؛ وهو يشير إلى الجِمال والنّوق إذا استناخت قرب البئر بعد أن ارتوَت؛ والفعل «برك/ أبرَك» يصف، على سبيل الاستعارة، السّحابة التي تجثو فوق أرض جدباء من كلّ نبات (أي أرض «ميّتة»، انظر أعلاه، الهامش ٣٠ مع النّص المرفق) لِتَلُحَّ عليها بالمطر؛ وعلى غرار التّعبير الذي سبق أن ذكرناه الذي يقال للسّماء «بَرَكَت»، أي «تهاطَلَتْ أَمْطارُها دُونَ انْقِطاع»

Devant eux ils le poussent(٦٦٨) vers une terre morte(٦٦٩) ! Par lui (qui sur elle déverse son eau) ils font de cette terre qui était morte une terre vivante ! Ainsi en va-t-il de la résurrection(٦٧٠) (pareille à la pâture qui pousse après l'ondée) !»

سورة الحِجْر (ديار قوم ثمود، من العَرَب البائدة)، الآيات ٢١-٢٣

٢١ : وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ.

(لسان العرب)؛ فإنّ اللّغة العربيّة القبَليّة تقول كذلك «أبْرَكَت السّماء»، بمعنى «تجثو (فوق أرض مّا) كما يجثو البعير بكلكله وصدره الذي يدوك به الشّيء تحته».

(٦٦٨) الفعل «ساق» (جذر «س/و/ق»)، يدلّ على ما يقوم به الشّخص الذي يوجد خلف القافلة يحثّ مَن تخلّف منها على اللّحاق بالرّكب.

(٦٦٩) الأرض الميّتة ليست على الإطلاق أرضًا جرداء قاحلة، ولكنّها أرض لم تنزل عليها الأمطار بعد؛ ما عدا الواحات الخضراء التي تحتفظ بحدّ أدنى من الرّطوبة، فإنّ كلّ الأرض القبَليّة كانت إذن طورًا ميّتة وطورًا آخر حيّة قبل أن تموت من جديد بفعل حرارة الشّمس اللّافحة التي تأتي على كلّ أخضر ويابس؛ غير أنّ النّظام العشوائي لهطول المطر كانت الأرض الميّتة لا تعرف أبدًا متى تعود لها الحياة من جديد؛ وبالفعل، لم يكن المطر يسقي إلّا فيما قلّ وندر مناطق شاسعة؛ فقد كان في الغالب مطرَ سحابة واحدة. للحصول على تصوّر معاصر ودقيق بخصوص هذا الوسط الطّبيعي والبشري، نوصي بالرّجوع إلى الكتاب الشيّق W. Thesiger, *Le désert des déserts* (مُتَرْجم عن الإنجليزيّة؛ وقد تُرجمت بعض من أجزائه إلى العربيّة).

(٦٧٠) ترد هذه المقارنة بكثرة في القرآن؛ باستخدام لفظة «نُشُور» التي تعطي فكرة «البسط»؛ في السّياق، يتعلّق الأمر بظاهرة عودة الحياة إلى الطّبيعة، فهي «إحْياء بِنَشْر السحاب الذي فيه المطر الذي هو حياة كل شيء؛ ونَشَرتِ الأرض تنشُر نُشُوراً: أَصَابَهَا الرَّبِيعُ فَأَنْبَتَتْ» (لسان العرب)، سورة الزّخرف، ١١؛ فاطر، ٩؛ في مقاطع قرآنيّة أخرى، ربّما متأخّرة أكثر، تختفي الاستعارة لتترك مكانها فقط لصورة بعث الموت يوم القيامة، كما جاء ذلك مثلًا في سورة عبّس، ٢٢؛ الدّخان، ٣٥؛ الفرقان، ٣؛ يمكن أن نتصوّر، مع ذلك، أنّ فكرة «الاخضرار» تظلّ حاضرة هنا دائمًا في الإطار الخلفي؛ كان لا بدّ من صورة بهذه القوّة ويدركها الجميع من أجل محاولة إقناع القبيلة بهذا المعتقَد الذي لم تكن بالتّأكيد تشترك فيه؛ يمكن بالفعل أن نفترض الغياب التّام للأخرويّة من النّوع «البِيْبلي» في مجتمع القبائل؛ هذا المجتمع لم تكن له دراية بأيّ عقاب أو ثواب بعد الموت في يوم حساب أخروي؛ يبدو أنّ فكرة بعث الأجساد (بعد أن كانت «عظامًا وترابًا/ورفاة») شكّلت لرجال القبائل صدمة مذهلة؛ انظر على سبيل المثال تعجّب أهل مكّة في السّور: الواقعة، ٤٧؛ الصافّات، ١٦؛ المؤمنون، ٨٢؛ الإسراء، ٤٩، ٩٨؛ هذه الموضوعة ظهرت خلال الفترة المكيّة، حسب كرونولوجيا غير مؤكّدة؛ ولكنّها بالتّأكيد ليست من أقدم الموضوعات.

«Il n'est nulle chose que Nous n'ayons en nos dépôts[٦٧١]. à la descente sur terre de ce que vous fait besoin, Nous pourvoyons; Nous le faisons selon l'exacte quantité de ce qui vous est utile[٦٧٢].»

---

(٦٧١) تصوّر الرّب المودَع عنده كلّ ما هو ضروري ونافع للنّاس يمكنه أن يتطابق مع الدّور الذي تكون مكّة قد لعبته على الأرض من جهة أنّها استعملت كنقطة قطيعة حيث تضع القوافل عنها أوزارها، وذلك سواء بالنّسبة للقوافل القادمة من شمال شبه الجزيرة العربيّة أو تلك القادمة من اليمن؛ فهذه المدينة، التي تقع في الوسط بين طرفَي الواجهة الغربيّة للجزيرة تكون قد شغلت وظيفة «مُستودَع» أو «مخزن»؛ ولذلك فإنّ لفظة «خَزَائِن» التي تظهر في الآية ليس من المستبعَد أن تكون متداولة فيها؛ فيما يتعلّق بدور مكّة في نظام القوافل نجد في سورة قريش ذكرًا لرحْلتَيْن: رحلة الشّتاء، ورحلة الصّيف كانت تقوم بهما قبيلة قريش؛ يعتبر المأثور التّاريخي المقدّس أنّ المكيّين كانوا يسيطرون على هذه التّجارة في حياة محمّد وقبل بعثته كنذير (يبدو أنّ لفظة «إيلاف» الواردة في أولى آيات هذه السّورة تحيل إلى اتّفاق بين القبائل كان من شأنه أن يضمن سلامة القوافل طوال الرّحلة)؛ حتّى وإن كانت من أصل أجنبي كما افترض ذلك آرثر جيفري في كتابه *Foreign Vocabulary*، فإنّ لفظة «خزائن» تكون إذن متداولة على عين المكان قبل أن يستعملها القرآن؛ غير أنّنا نعلم من ناحية أخرى أنّ تصوّر ربٍّ يتحكّم في خزّانات ماء السّماء ينتمي هو أيضًا للمجال البِبْلي؛ والشّيئان ليسا بالضّرورة متعارِضيْن؛ والخزائن التي يُفترَض أنّ الرّبّ القرآني كان يتحكّم فيها كانت تعتبَر في منأى عن العباد لا يطالونها وكذلك الجنّ بطبيعة الحال؛ ونفهم هذا من خلال اللّفظة القرآنيّة «خَزَنَة»، من نفس جذر «خ/ز/ن»، التي تشير إلى حرّاس جهنّم الأشدّاء (السّور: الملك، ٨؛ غافر، ٤٩؛ الزّمر، ٧١، ٧٣)؛ والخزائن الإلهية موجودة في الأرض كما في السّماء (سورة المنافقون، ٧؛ المقطع يقدَّم على أنّه كلام المنافقين من المدنيّين إذ يقولون لأصحابهم، وهم يرفضون الذّهاب إلى المعركة، بأنّه لا فائدة على الإطلاق من إنفاق أموالهم على محمّد وأصحابه ليخرجوا للغزو ما دام محمّد يقول بأنّ اللّه عنده كلّ خزائن الأرض والسّماء)؛ ولكن «خزائن اللّه» يبدو أنّها تشير بالخصوص إلى التحكّم في «خزّانات الماء» (وهي المياه العُلويّة في التّوراة «وفَصَلَ [الله] بين المياه التي تحت السّماء والمياه التي فوق السّماء» تكوين، ١: ٧)؛ المقطع ٢١-٢٢ من سورة الحجر هو الوحيد الذي يشير إلى ذلك بكلّ وضوح؛ النّصوص الأخرى غير محدّدة أو تتحدّث عن «خَزائِن رَحْمَة ربِّك/الله»؛ غير أنّ الدّلالة الرئيسيّة تظلّ مرتبطة بالدّرجة الأولى بمياه المطر؛ وهذا ما تشير إليه، على ما يبدو، الآية ٤٦ من سورة الرّوم من خلال استعمال لفظة «رَحْمة» استعمالًا مجازيًّا: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِ﴾؛ بخصوص دور الرّياح، انظر أعلاه، الهامش ٦٦٦؛ المقاطع التي ترد فيها لفظة «خزائن»: الطّور، ٣٧؛ ص، ٩؛ الإسراء، ١٠٠؛ هود، ٣١؛ تجدر الملاحظة، بالإضافة إلى هذا، أنّ موضوعة الرّبّ «المُوفِّر» لكلّ شيء يدلّ عليها جذر آخر: «ر/ز/ق»، في صيغه الفعليّة والاسميّة؛ وهذا الجذر يرد بغزارة في القرآن؛ وهو يرتبط بالفكرة العامّة المتعلّقة بمصادر العيش؛ وقد أصبحت لفظة «الرزّاق» اسمًا من أسماء اللّه الحسنى الواردة في القرآن، سورة الذّاريات، ٥٨؛ والمطر يُشار إليها مباشرة كوسيلة عيش في الآية ٥ من سورة الجاثية: ﴿وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

(٦٧٢) إنّ تصوّر القَدر الذي لا يجب تجاوزه يمكن اعتباره مندرجًا في مفهوم مرتبط بمياه الواحات التي

٢٢: وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ.

«Nous avons fait les vents messagers d'abondance pour que féconde le pollen les palmiers de vos palmeraies ! Du ciel, Nous avons fait descendre l'eau et Nous vous en avons abreuvés(٦٧٣) ! Était-ce donc vous qui en aviez dépôt ?»

يقع تحديد كميّاتها بالضّبط حسب حاجات كلّ فرد؛ غير أنّ الصّورة الأقوى هي بالأحرى تلك التي تتعلّق بالسّيل العارِم الذي يغمر سرير الأودية الجافّة عندما تُمطِر السّماء؛ ومع ذلك، فإنّ مياه هذه السّيول لا تكون نافعة إلّا إذا لم تتجاوز «المقدار»، أي سعة وطاقة الوادي؛ وإلّا فإنّ هذه المياه الجارفة لم تعد عنوان خير وبركة بل عنوانًا مرادفًا للكوارث؛ نشير إلى أنّ القرآن يقدّم على وجه التّحديد صورة مزدوجة للسّيْل: السّيل الذي يبقى في الوادي ويستقرّ فيه على قدر حمولته، سورة الرّعد، ١٧: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا﴾، والسّيل العارِم الذي يفيض به الوادي فيجرف في طريقه كلّ شيء، سورة سبأ، ١٦: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ﴾؛ وهذه الآية وردت في سياق قصّة العذاب الذي سُلّط على سبأ من أهل اليمن حين تكبّروا على اللّه ولم يكونوا له شاكرين على ما أنعم به عليهم (الآيات ١٥-١٩).

(٦٧٣) في فهرس المعاني الذي ذيّل به ترجمته للقرآن مرتّبة حسب ورودها في المصحف، يقدّم ريجيس بلاشير قائمة بمختلف الآيات التي تتحدّث عن المطر *Le Coran*, Paris, 1957؛ سنتناول هذه القائمة من جديد على سبيل التّوضيح بغية محاولة قراءة تجميعيّة مُحتَمَلة؛ وبما أنّ الترتيب الذي يقترحه بلاشير للآيات هو ترتيب عشوائي، فإنّنا سنقوم بإعادة التّرتيب بالعدّ التّنازلي؛ نذكّر هنا أنّ السّور التي تحمل الرّقم الأكبر، إلّا في الحالات الاستثنائية (الإشارة لهذا الاستثناء نجدها في بداية كلّ سورة سواء من قبل المترجمين أو في النّص العربي للمصحف)، تنتمي للفترة المكيّة الأكثر قدمًا، في حين تنتمي السّور الحاملة للأرقام الأصغر إلى الفترة المدنيّة (تقريبًا بداية من السّورة رقم ٥، أي المائدة)؛ غير أنّ هذا التّرقيم هو في حدّ ذاته مشكوك فيه؛ وبالفعل، فهناك العديد من السّور التي يمكن أن يقع تصنيفها على أنّها مدنيّة-مكيّة في آن واحد من جهة أنّها تشتمل بكلّ وضوح على أجزاء من آيات أو آيات كاملة معزولة تبدو أنّها تعود إلى فترات مختلفة من فترات الوحي؛ فيما يتعلّق بموضوع ربّ المطر لم تعد صعوبات الكرونولوجيا هذه مهمّة على الإطلاق لأنّ الرّهانات التي يتحمّلها هي نفسها، وذلك مهما كانت فترة الوحي؛ المهمّ فقط هو ملاحظة أنّ الموضوع ليس من المواضيع المبكّرة في القرآن؛ إذ هو فعلًا يُستَخْدَم في الغالب لتبرير التصوّر التوراتيّ الأصل للبعث الذي هو غائب تمامًا في القرآن المبكّر؛ والصّور المتعلّقة بالمطر تستَعمَل أيضا لإعطاء أمثلة على ما يُسمّيه القرآن «آيات»، بمعنى أفعال اللّه الخارقة التي تحدث في عالم البشر والتي من المفترض أنّها تحثّهم على الإيمان (مثلًا، سورة فصّلت، ٣٩)؛ وهكذا نرى أنّ القرآن يحاول في الغالب جعْل الآخرين يَقبَلون بالمعتقدات الجديدة من خلال قوّة وسلطة بعض الصّور المحليّة؛ وموضوع المطر والتصوّرات المقترنة به هي أفضل مثال على ذلك؛ إنّ نظام المطر الذي يرد في المصحف يمكن أن نقرأه في الآيات التّالية التي رتّبناه إذن

حسب القائمة التي قدّمها ريجيس بلاشير (نعطي هنا رقم السّورة في المصحف وعنوانها ورقم الآية): ٨٠، عبّس، ٥ (ماء المطر، الأرض، المنتوجات الغذائية، الأشجار المثمرة)؛ ٥٠، ق، ٩ (ماء السّماء المبارك كعامل لإحياء النّبات؛ ولفظة «الخروج» يجب أن تُفهَم هنا بمعنى «البعث» يوم القيامة: ﴿رِزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾؛ مع هذه اللّفظة غير المعتادة قد نكون أمام تصوّر قيد النّشوء)؛ ٤٥، الجاثية، ٥ (الماء السّماوي وتصريف الرّيح هما من آيات الله؛ يشير اللّفظ في البداية على علامة الطّريق التي تظلّ دائما واضحة مهما كانت الظّروف)؛ ٤٣، الزّخرف، ١١ (المطر التي نزّلها اللّه تنشر الأرض؛ وهذا ينطبق على «خروجكم» غصبًا عنكم)؛ ٤٢، الشّورى، ٢٨ (اللّه ينزِّل الغيث النّافع)؛ ٤١، فصّلت، ٣٩ (الذي يُحيي الأرض بالماء لقادر على إحياء الموتى)؛ ٣٦، يس، ٣٣ (الأرض التي يُحييها اللّه بعد موتها هي آية من آياته)؛ ٣٥، فاطر، ٩، ٢٧ (الآية الأولى وقع تحليلها في النّص، الآية الثّانية تتحدّث عن المطر السّماوي الذي بفضله تنبت (تخرج) الأشجار المثمرة في ألوان مختلفة؛ نجد مقارنة غير متوقّعة مع ذكر اللّونيْن الأبيض والأحمر اللّذيْن يغطّيان سفوح الجبال؛ قد يكون هذا ناتجًا عن انطباع مُعاش)؛ ٣٢، السّجدة، ٢٧ (يُساق الماء نحو الأرض القاحلة ممّا يتسبّب في إنبات (إخراج) الزّرع (الكلأ) فيها؛ وغياب كلّ نبات أخضر يُعبَّر عنه باسم يأتي هنا في صيغة صفة «الأرض الجُرُز»، مفرده «جَرْز»؛ وهذه اللّفظة النّادرة في القرآن جاءت في استعمال وحيد في سورة الكهف، ٨؛ هذا المقطع يتحدّث عن النّبات كزينة للأرض يستطيع اللّه إهلاكه جاعلًا من تلك الأرض خرابًا بلقعًا؛ لفظة «زَرْع»، التي ترجمناها هنا بلفظة «pâturage»، أي الكلأ والمرعى (وذلك بالنّظر للعلاقة المباشرة مع أكل قطعان الأنعام الوارد في الآية)، تُتَرْجَم على العموم بشكل غير ملائم للسّياق إذ يقع فهمها انطلاقًا من استعمالاتها المعاصرة التي تدلّ على «الحبوب»؛ وهذا بكلّ تأكيد لا يتماشى مع السّياق القرآني؛ ويجب توضيح مسألة المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لهذه اللّفظة في كلّ حالة على حدة مع تجنّب أيّة ترجمة ميكانيكيّة)؛ ٣١، لقمان، ١٠ (اللّه بنى السّماوات دون أن ترتكز على أعمدة ووضع الجبال لكي تستقرّ الأرض وبثّ فيها كلّ أنواع الدوابّ وأنزل الماء من السّماء لإخراج النّباتات من كلّ زوج)؛ ٣٠، الرّوم، ٢٤، ٤٦ (البرق الذي يحمل الرّعب أو الأمل ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾، والماء الذي يُنزَّل من السّماء يحيي الأرض الميّتة هما من آيات الله؛ (٤٦) ومن الآيات الإلهيّة أنّه يُرسِل الرّياح (رُسُل) تبشّر العباد بأنّ اللّه سيذيقَهم من رحمته)؛ ٢٩، العنكبوت، ٦٣ (الله ينزّل الماء من السّماء حتّى يحمده العباد؛ ولكنّهم في غالبيّتهم لا يدركون ذلك)؛ ٢٧، النّمل، ٦٠، ٦٣، ٦٤ (هذه الآيات تندرج في سياق يعزو إلى اللّه وحده، الذي لا شريك له في ألوهيّته، القدرة على القيام بهذه الأفعال التي تحيي من ماء ونبات وأشجار وحدائق (واحات) وإرسال الرّياح تبشّر العباد بالخيرات والنّعَم تهيّئ لهم أسباب رزقهم)؛ ٢٥، الفرقان، ٤٨-٤٩ (الرّياح والمطر كعوامل لزيادة كثرة الأنعام والنّاس)؛ ٢٤، النّور، ٤٣ (الله «سيّد المُلْك»، من السّماوات والأرض هو الذي يجمع السّحاب ويسوقه حيث يريد؛ ويرسِل البروق، وكذلك «الوَدْقَ»، أي «المطر الغزير» (الجذر حاضر في اللّغات السّامية الجنوبيّة ويفيد معنى الدّمار والهدم، أو البَرَد المدمِّر الذي ينزل من الجبال فيصيب من يريد اللّه له أن يُصيبه ويمنعه عن آخرين؛ اللفظة «بَرَد» موجودة في نصوص التّوراة في صيغة «باراد» (*bârâd*) وتدلّ أيضًا على

٢٣ : وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ.
«C'est Nous, et nul autre, qui faisons vivre et qui faisons mourir ! (â notre gré), c'est Nous qui (entre les tribus) sommes dispensateurs du legs (qu'il vous est donné de recevoir).»

صورة الدّمار، خروج، ٩، ١٣-٣٥، المتمثّلة في آفة البَرَد التي نزلت على بلاد مصر: «هاءَنذا مُمْطِر في مثل هذا الوقت مِن غَدٍ بَرَدًا ثقيلاً جدًّا لم يَكُن مِثلُه في مِصْر مِن يوم تأسيسها إلى اليوم»؛ يشوع، ١٠، ١١ يقع الحديث عن البَرَد كعامِل إبادة للأعداء «وكَانَ الّذين ماتوا بالبَرَد أَكْثَرَ مِنَ الّذين قَتَلَهُم بنو إسرائيلَ بالسَّيْف»؛ هذا المرادف البِيْبلي للّفظة القرآنيّة لم تقع الإشارة إليه في كتاب آرثر جيفري *Foreign Vocabulary*؛ كما أنّنا نعثر عليه في العبريّة والآراميّة وأيضًا في الاثيوبيّة ولغة جنوب الجزيرة العربيّة)؛ ٢٣، المؤمنون، ١٨ (تقيم المثل بالجّنات، أي «الواحات»، التي يقدر اللّه أن يخرّبها بإرسال الرّيح والبَرَد فلا تنبت زرعًا ولا غرسًا)؛ ٢٢، الحجّ، ٥، ٦٣؛ ٢١، الأنبياء، ٣٠ (الخلق من خلال فصل السّماوات عن الأرض وجعل الماء أصل كلّ شيء حيّ)؛ ٢٠، طه، ٥٣ (المطر أصل النّباتات)؛ ١٨، الكهف، ٤٥ (المطر والرّيح عاملان لتجفيف النّبات؛ نفس الصّياغة الواردة في سورة المؤمنون، ٤٥)؛ ١٦، النّحل، ١٠-١١ (ماء المطر كعنصر للشّراب وينبت العشب والأشجار)، ٦٥ (ماء السّماء يحيي الأرض بعد موتها)؛ ١٥، الحجر، ٢١-٢٣ (مقطع وقع تقديمه أعلاه)؛ ١٤، إبراهيم، ٣٢ (خلق السّماوات والأرض وإنزال المطر)؛ ١٣، الرّعد، ١٢-١٣ (البرق والرّعد والسّحاب الثّقال)، ١٧ (المطر، والسّيل يغمر الأودية؛ الماء النّافع يبقى والزّبد الذي لا ينفع يظلّ عاليًا فوق السيل)؛ ١١، هود، ٥٢ (الغيث المدرار يُنزِله اللّه على قوم عاد شريطة أن يؤمنوا به ويتوبوا إليه)؛ ٧، الأعراف، ٥٧ (اللّه يرسل الرّيح تبشّر بالمطر ومن ثمّة إحياء الأرض الميّتة)؛ ٦، الأنعام، ٩٩ (الغيث النّافع وإخراج النّبات وشتّى الأشجار المثمرة)؛ ٢، البقرة، ١٩ (الرّعد، والبرق، والظّلمات، كلّها بمشيئة اللّه)، ٢٢ (الغيث النّافع والرّزق)؛ ١٦٤ (الغيث النّافع يحيي الأرض بعد موتها)؛ القائمة المقدّمة هنا تشتمل، في كلّ حالة من الحالات، على إشارة صريحة أو من باب الاستعارة للمطر؛ غير أنّ الموضوع المصاحِب هو في الواقع أكثر اتّساعًا؛ إنّ التصوّر المعقّد المرتبط بماء المطر وتداعياته المباشرة أو غير المباشرة ينبغي أن يَخضَع لتحليل ممَنْهَج لم يقع القيام به حتّى الآن، على الأقلّ من منظور الأنثروبولوجيا التّاريخيّة.

خاتمة

مسار المؤرِّخ تُغذّيه المفارقات. فهو لا يستطيع الاقتراب من الحقيقة إلّا بوضعها موضع شكّ. ولا ينبغي له بأيّ حال من الأحوال أن يتّبع «الصّراط المستقيم» الذي غالبًا ما يُدعى لاتّباعه المؤمِن بالقرآن. إذ يجب على المؤرِّخ دائمًا وأبدًا أن يركب الشّعاب الوعرة ولا يخشى من أن يضع نفسه في مواقف حرجة لا يُحسَد عليها. فهو يسعى إلى معاينة آثار التّضارب بين مختلف الأحداث والمواقف، وزعزعة الرّؤى المترسِّخة في الأذهان والتصوّرات الثّابتة التي يُسلِّح بها الدّين معتقداته ويعيد من خلالها بناء ماضيه. ومن هذا المنطلق، فهو مدعوٌّ للتّنْسيب من المخيال الإيماني، بقدر ما يُنسِّب من العقيدة أيضًا، وذلك من خلال إدراجهما دائمًا وبلا هوادة في زمان وفي مكان بحيث لا يمكن لهما التّعالي أو البروز إلى الواجهة خارج حدود هذا الزّمان، وهذا المكان وخارج أفق التصوّر الخاصّ بهما. والمؤرّخ لا يشتغل على الدّيانة أو صدْق العقيدة وكأنّهما حقيقتان سَرمَديّتان. بل هو يشتغل على البشر الذين يؤمنون وعلى المجتمعات المؤمِنة. فالتّاريخ لا يعرف أيّ شيء عن اللّه إلّا ما يقوله عنه المؤمنون به. وموضوع التّاريخ هو قبل كلّ شيء البشر والمجتمعات الإنسانيّة كما يظهرون على جدول زمنيّ معيّن. وهذه الرّؤية الماديّة يمكنها أن تثير الدّهشة من جهة أنّ الأشياء الدينيّة التي يربطها الكثيرون بروحانيّة قد تزعجها عوارض الحياة الدنيويّة وتقلّباتها. يبقى أنّ المؤمنين هم أوّلًا وقبل كلّ شيء بشر. وما الملائكة، بالنّسبة للمؤرِّخ، إلّا شخوص ابتدعها الخيال المؤمِن. ولا ينبغي له أن يتعامل معهم على مستوى آخر غير مستوى هذا الواقع.

سنتعرّض في هذه الخاتمة إلى بعض كبرى المسائل التي من شأنها أن تشكّل

امتدادًا لمنهجيّة الكتاب بدل أن تكرّرها. والأمر يتعلّق بالخصوص بأن نرسم جيّدًا الحدّ الفاصل بين «إسلام محمّد»، أي الإسلام الذي جاء به محمّد، والعالم الإسلامي المعقّد ومتعّدد الأشكال الذي سيُبنى لاحقًا طوال ألفيّة ونصف. والعلاقة التي سترتبط هذا العالم المتجدّد دائمًا بماضيه ستندرج في قطيعة وطفرات تاريخيّة تامّة أو تكاد. ومع ذلك فإنّ هذه العلاقة سيُنظَر إليها من زاوية معاكسة، أي زاوية الاستمراريّة والوفاء إلى درجة تحفيز إرادة بعضهم للعودة إلى المنبع، إلى الحنين إلى عصر ذهبيّ يكون قد ضاع بسبب أخطاء البشر. وداخل عمليّة تقييم هذه الزّمنيّة المزدوجة، زمنيّة التحليل التّاريخي المتموْقِع في المكان والزمنيّة الذّاتيّة للتّصوّر الإسلامي، والذي هو بدوره بطبيعة الحال متغيِّر مع مرور الوقت والظروف المجتمعيّة، فإنّ نصوص القرون الوسطى في عصر الخلافة، التي تمثّل المصدر الوحيد الذي يمكن اعتماده للارتقاء إلى أقدم الفترات، لا يجب اعتبارها كعنصر مساعد وفي نفس الوقت كمَعين لا ينضب من التّفسيرات الجاهزة، ولكن على العكس من ذلك تمامًا يجب اعتبارها بمثابة عائق يجب التعرُّف عليه من أجل تذليله وتجاوزه. ولم يكن هذا هو الشّأن إلى يومنا الحاضر. وقد حاولنا إقامة الدّليل على ذلك في هذا الكتاب.

في مجتمع الأصول، مجتمع قبائل الجزيرة العربيّة، كان «محمّد القرآن» يناشد عشيرته بألّا يعتبروه ملاكًا. ففي تلك الفترة، أي بعد عشر سنوات تقريبًا من بداية الوحي المفتَرَضة، لم يكن محمّد قد اعتُرِف به بعْد كنبيّ على غرار الشّخوص البيبليّة التي كان القرآن يتحدّث عنها في قصصه حول التّكذيب وما أعدّته القوّة الإلهيّة من عقاب للمكذّبين. وفي هذا المجتمع المتعطّش دومًا للأدلّة الملموسة والتكهّنات التي من المفروض أن يؤكِّدها الواقع، كان من اللّازم أن يتجلّى تأييد اللّه ومعونته عن طريق الانتصارات المدنيّة الأولى وذلك حتّى يدخل محمّد أخيرًا حيًّا يُرزَق في القصّة شأنه شأن شخوص أنموذجيّة كان القرآن المكيّ قد روى حكاياتها. ولكن، من ناحية أخرى، هل يكفي هذا لكي يجعل من محمّد شخصيّة مفارقة لوضعيّتها الدنيويّة والتي من المفروض أنّ يخضع لها كلّ إنسان؟ من الواضح أنّ هذا غير كاف. ونحن نلمس هنا النّقطة الجوهريّة لطرائق المعتقَد وشروطه. إذ بإمكاننا بالفعل

أن نتساءل، على غرار بول فاين Paul Veyne، حول الطّريقة التي صدّق من خلالها عرب قبائل الجزيرة العربيّة رسالة محمّد. ونحن نعتقد جازمين بأنّها ليست الطّريقة التي آمن بها مسلِمو العصور اللّاحقة، وهم رعايا خلافة عُظمى لم تكن شيئًا آخر غير إمبراطوريّة تحت مسمّى مختلف.

إنّ موقف المجتمعات تجاه الدّين هو أبعد من أن يكون موقفًا موحّدًا. فالعلاقات بين محمّد وسائر القبائل، قبيلة قريش أوّلًا، وهي قبيلته الأصليّة في مكّة، ثمّ قبيلَتَي الأوس والخزرج، في المدينة موطن هجرته، تشكّل خير دليل على ذلك. ونبيّ الإسلام، بعد أن أهانته قريش وآذته وتنكّرت له ثمّ انتهت بإخراجه من مكّة، ففي المدينة، التي تبنّته، حيث سيجد أخيرًا آذانًا صاغية. ولكن يبدو من المشكوك فيه جدًّا أن يكون قد دخلها منتصرًا ولعب فيها مباشرة دور الحَكَم المعتَرَف به من الجميع كما يحلو للمأثور الإسلامي أن يوحي به. بالتّأكيد، ليس هناك من شكّ في أنّ محمّدًا المنفيّ من دياره استطاع فرض حضوره في المدينة. ولكن، ما إن بدأت شخصيّته تبرز كشخصيّة رجل يُحسب له ألف حساب، ويخرج جرّاء ذلك من وضعيّته كلاجئ مغمور، وهو على الأرجح ما كان عليه في البداية عند حلوله بين أخواله من بني النجّار، فإنّ هذا الحضور لم يمض حتمًا دون إثارة ردود فعل من طرف بعض أناس هناك. ويبدو أنّ الأقوياء من بينهم كانوا قد انتصبوا له ووقفوا في وجهه إلى آخر رمق في حياتهم دون أن يستطيع النبيّ، الذي أصبح معتَرَفًا به من الآن فصاعدًا، فعل أيّ شيء ضدّ ذلك. ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ﴾ (سورة التّوبة، آية ٨٤)، كما يأمره القرآن أن يفعَل بعد وفاة رجل يتعرّف عليه المأثور الإسلامي في شخص عبد اللّه بن أبيّ، أحد رؤساء الخزرج، الذي اعتُبِر رأسَ المنافقين. وهذا هو المعنى، «الذي يبطن الكفر ويظهر الإيمان من المسلِمين»، الذي أراد الإسلام اللّاحق أن يفهم به لفظة «منافقون/منافقين» التي لم يكن لها في البداية بكلّ تأكيد هذا المعنى، حتّى وإن كانت تنتمي للمصطلحات الجداليّة في الإطار المدني. إنّ معنى «poltron»، أي «جَبان»، الذي يقترحه مونتغومري واط، صاحب كتابٍ مرجعيّ حول محمّد، في أعقاب الحرب العالميّة الثّانية، هو بالطّبع المعنى الأكثر ملاءمة. إذ هو يندرج في

سياق صراع سياسيّ وليس في سياق خلاف دينيّ على الإطلاق. ودقّة الفارق هنا لها أهمّيتها، ولذا وجبت الإشارة إليها.

إلّا أنّ المجتمعات الإسلاميّة التي انصهرت كلّية في عصر ازدهار الخلافة لم يعد في مقدورها فهم هذه النّزاعات من جهة أنّها تكون بَنَت لنفسها شخصيّةً للنّبيّ المسلِم. فمن الآن فصاعدًا، ستجمع هذه الشّخصيّة معًا، دون أن تفصل بينها أبدًا، كلًّا من الشّخصيّتيْن السّياسيّة والدينيّة. ولن يصبح لمحمّد أيّ وجود في كلّ فعل من أفعاله خارج وجوده كمسلِم. ولهذا فكلّ الذين عارضوه سياسيًّا كانوا بالضّرورة أردأ المؤمنين. وهذا إن دلّ على شيء، فهو يدلّ على أنّ السّياسي لا يوضع في مستوى موازٍ للمستوى الدّينيّ، ولكن على العكس يكون خاضعًا لسلطته المطلقة. هذا في حين أنّ إسلام محمّد في محيطه الأصلي لم يكن بالتّأكيد قد عاشه النّاس على هذا النّحو. لقد كان موضوع هذا الكتاب هو محاولة تقديم رؤية سوسيولوجيّة وتاريخيّة أكثر واقعيّة للأشياء. وهذا لم يتمّ دون إحداث تفاوت حقيقي مع الرؤية الدينيّة.

بعد أن كان القرآن يمثّل كتاب العقيدة الأكبر بأتمّ معنى الكلمة خلال الفترة المكيّة، فإنّه سيُغيِّر من لهجته طوال الفترة المدنيّة. صحيح أنّ التّأكيد على العقيدة ظلّ حاضرًا دائمًا بالرّغم من أنّ ذلك أصبح يتمّ من خلال التّكرار وحتّى في بعض الحالات من خلال استعمال قوالب جامدة على غرار الصّيغة المجترّة التي تشير منذ ذلك الحين إلى الجنّة: ﴿جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾. ونحن نرفض التّرجمة التي يبدو، حسب رأينا، أنّها خضعت لعمليّة تجريد من سياقها الأصلي: «des jardins sous lesquels coulent des fleuves/des rivières/ruisseaux, voire «des torrents»»، حسب الاختيار، وما جادت به قريحة المترجمين؛ وهاكم أمثلة عن المقاطع المدنيّة المجترّة تجدونها في السّور التّالية: الحديد، ١٢؛ المجادلة، ٢٢؛ الصّفّ، ١٢؛ التّغابن، ٩؛ الطّلاق، ١١؛ التّحريم، ٨.

لقد قيل منذ زمن طويل، وعن حقّ، إنّ الفترة المدنيّة كانت فترة إدارة فرقة، وإدارة تنظيمها الدّاخلي وإدارة معاركها. وغالبًا ما يُطلَق على هذه الجماعة اسمًا

مُضمَّخًا بشعور دينيّ عميق، وهو اسم «جماعة المؤمنين». وهذا التّعبير استُعمِل كمقابل لتأديّة المعنى القرآني للفظة «أُمَّة» التي تجد نفسها فعلًا في علاقة مباشرة مع الوضعيّة المدنيّة. ولكنّ لفظة «أمّة» في اللّغة العربيّة القديمة، ناهيك عن القرآن، تكتسي معنى معقّدًا جدًّا لا يمكن اختزاله إلى مفهوم «communauté». هذا النّوع من التّرجمة يتولّد عنه انزياح دلالي يضرّ بصفة خاصّة بالمعاني الضمنيّة السّياقيّة التي تقتضيها اللّفظة العربيّة.

كلّ ما يُراد أن يُقال هنا يقتضي أوّلًا وبالأساس تصوّرًا للتنقُّل أو لمسار مُعيَّن. وهذه هي حال العديد من الألفاظ الهامّة للّغة العربيّة آنذاك والتي لم يُفوِّت القرآن فرصة استعمالها لحسابه. فإذا كان مفهوم الجماعة حاضرًا جدًّا في القرآن، فإنّه من المهمّ التّشديد على أنّ هذه الجماعة هي «على الطّريق». فبعض النّعوت القرآنيّة التي أُلحِقَت بلفظة «أمّة» لا تترك أيّ مجال للغموض في هذا الصّدد كما نرى ذلك في سورة المائدة، آية ٦٦: «أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ»، بمعنى «جماعة تتّبع الطّريق المستقيم فتصيب هدفها كما يُصيب السّهم مرماه». وهذه التّرجمة تأخذ كما هي الاستعارة المستعملَة في اللّغة العربيّة القديمة [أَقْصَدْتُ الرجلَ إذا طَعَنْتَه أَو رَمَيتَه بسهم فلم تُخْطئْ مَقاتلَه (لسان العرب)].

وكما هو الشّأن في حالة في أغلب ألفاظ التي تدلّ على الطّريق، فإنّ المعنى يجمع في ذات الوقت بين التنقّل وبين نقطة الوصول. وبالفعل، بالنّسبة لقبائل الصّحراء، لا فائدة من الرّحيل إذا لم يكن المرء على يقين من أنّه سيبلغ الوجهة المقصودة. فلا ينبغي أن ننسى على الإطلاق أنّ إضاعة الطّريق في مثل هذه الأماكن يعني الموت الحتمي. ففي كلّ تنقّل يضع المسافر حياته على المحكّ ويعرّضها للهلاك. فالأمّة تدلّ إذن على «مجموعة من الخَلْق ينتهجون الطّريق السّوي ويقودهم إمام قادر على أن يبلغ بهم برّ الأمان». وأمام دلاليّة بهذه الدّرجة من التّعقيد وبهذا القدر من الترسّخ في خصوصيّة الأرض، فإنّ ترجمة غير مُوسَّعة وغير توضيحيّة تشكّل خيانة حقيقيّة.

بطبيعة الحال، فطالما تغيّر المكان والمجتمع فإنّ استعارات كهذه تجد نفسها متحرِّرة من معناها الأول وتستطيع بذلك أن تستلم دلالات مختلفة تتآلَف مع الشّروط العامّة لقراءة جديدة ومرجعيّات جديدة. والمجتمعات الإسلاميّة التي بُنِيَت طوال فترة دولة الخلافة لم يفتها أن تتصرّف على ذلك النّحو. إنّ مسار أسْلَمة الشّعوب المغلوبة كان قد اتّسع في البداية اتّساعًا كبيرًا لا شكّ فيه، ولم يكن هذا بالتّأكيد مرغوبًا فيه من طرف العالم القبَليّ لقرن الإسلام الأوّل. وعلى ما يبدو، كان هذا المسار مشفوعًا بطلب دينيّ قويّ لتغيير المعنى الذي سمح للمسلمين الجدد أن يشعروا بأنّهم ليسوا غرباء في دينهم بالتّبنّي.

ومن المفارقات أنّ هذا التّجديد يبدو وكأنّه اندرج جيّدًا في وهم الاستمراريّة والوفاء للماضي. وهنا نجد إحدى الخُدَع التي غالبًا ما يلجأ إليها المخيال الجمعي، ناهيك عن المخيال الدّيني. لا ينبغي لنا مع ذلك أن نعتقد بأنّ هذه الظّاهرة كانت قد تمّت عن وعي أو تعرّضت للتّلاعب والتّزوير. ولكنّ هذا لم تعد له أيّة علاقة مطلقا مع مخيال رجال الصّحراء، حتّى ولو كان هذا المخيال قد ظلّ حاضرًا بنفس هذه الألفاظ داخل نصّ مقدّس كان يعتبره الجميع المرجعيّة الأسمى.

وبناء على هذا، وبسبب عدم القدرة على إدراك مفهوم مثل مفهوم «أمّة» فيما كان يدلّ عليه في الأصل، وهيهات أن يكون في مقدور تلك الشّعوب فعل ذلك اللّهم إلّا بالوقوف على مسافة بينها وبين ذواتها؛ وهو ما كان مستحيلًا تمام الاستحالة، فلم يكن في مقدورها إلّا أن تعوّض هذا المفهوم الذي ضاع بين طيّات النّسيان بتصوّرات إسلاميّة من شأنها أن تندرج في مخيال الخلافة وشعوبها المؤمِنة. وأغلب الظنّ أن تصوُّر القدماء لمفهوم «الجماعة الواحدة» (أمّة واحدة) انتهى في الأخير برفض نفسه، كيف لا وهم مَن واكَبوا عصر تأسيس كان الكلّ تقريبًا قد شاركوا في وصفه بشتّى الفضائل. حينئذ كانت جماعة المعارضين السّياسيّين لمحمّد قد رأت نفسها وهي تُلْقى في غياهب الكفر وتُتَوعَّد بأبشع أنواع العقاب في الآخرة.

سمة أخرى هامّة وسمت هذه العصور الثّانية التي بنت المجتمعات الإسلاميّة، بغضّ النّظر عمّا كان عليه إسلام محمّد حقيقة، تتمثّل في فَهم المواعظ القرآنيّة من

وعد ووعيد، وكلّ ما حرّمه أو حلّله القرآن فهمًا حرفيًّا. وهنّ أيضًا، نرى أنّ المسافة التي تفصل بين عالَم ما قبل وعالَم ما بعد هي بالأساس مسافة من طبيعة سوسيولوجيّة. دينُهما هو نفس الدّين. ولكن الرّجال ليسوا أبدًا هم نفس الرّجال. فصورة «طاعة» اللّه ورسوله المُرسَل نجدها تتأكّد بقوّة في القرآن المدني، وبالخصوص في الفترة المتأخِّرة جدًّا. فالقرآن المكّي لم يكن بعْد يعرف هذه اللّهجة. فقد كان يأمر محمّدًا فقط بألّا «يُطِيع» المكذِّبين وكلّ أولئك الذين كانوا يودّون تحويله عن عقيدته وإيمانه. ونجد أمثلة عن ذلك خاصّة في سورتَي الإنسان، ٢٤؛ والقلم، ٨-١٠. وبطبيعة الحال، المقصود هنا هم قريش، القبيلة التي ينتمي إليها.

والتِّيمَة المدنيّة حول طاعة اللّه ومحمّد ستصبح بشكل طبيعي تِيمَة إسلاميّة ذات أهمّية قصوى. فقد سمحت، على مرّ القرون، ببناء تصوّرات عقائديّة كانت غالبًا قسريّة ومُلزِمة. غير أنّه من المستبعد جدًّا أن يكون المجتمع الأصليّ قد أقام نفس العلاقة مع مثل هذا المفهوم للطّاعة. بل ما يجب افتراضه هو بكلّ تأكيد على العكس من ذلك تمامًا إذا حاولنا إعادة بناء سياق سوسيولوجيّ موثوق.

المجتمعات الإسلاميّة اللّاحقة فهمت الأوامر القرآنيّة بالطّاعة على أنّها مجرّد تكرار لأوامرَ كان السّلف الصّالح من مُسلميّ العصر المؤسِّس ينفّذونها مباشرة بلا تردّد. والمؤرِّخ ينبغي عليه أن يُزَحزِح وجهة النّظر هذه عن مكانها. إذ سيعتَبر التّكرار ليس كقيمة بلاغيّة في حدّ ذاتها، بل بالعكس تمامًا على أنّه إلحاح جاء كنتيجة لسلوك تمادى في رفضه للطّاعة. سيلاحظ أيضًا أنّ العقاب الذي يُلوِّح به القرآن هو عقاب أخْرويّ. ولم يكن هناك تهديد أكبر وأشنع من التّهديد بمثل هذا العقاب في نظر المجتمعات الإسلاميّة المندمجة دينيًّا والتي بُنِيت في الفترة الكلاسيكيّة للخلافة. ومع ذلك، فهذا التّهديد، المتكرِّر دائمًا وأبدًا، يبدو أنّه لم يُرهِب كثيرًا رجال القبائل. بل نراهم يثبتون في التمسّك بحريّة اختيار ما يريدون أن يكونوا أمام مَن كان يريد أن يُخضِعهم لمشيئته وإدخالهم في طاعته. وهذا يدلّ على أنّهم لم يكونوا على الأرجح يعيشون الجانب الدّيني بنفس الطّريقة.

من هذا التّنافر الذي تشهد عليه أمثلة مختلفة، نستطيع بدون شكّ أن نستخلص درسًا مهمًّا حول دور العامل السوسيولوجي في إسلام محمّد. فقد كان دومًا طاغيًا، على الأقلّ منذ أن خرج النبيّ من دوره كبشير ونذير ليضطلع بمصير سياسيّ. وأمّا الجانب الدّيني النّاشئ داخل تحالف جماعة المهاجرين والأنصار في المدينة فكان دائمًا مُجبَرا على الخضوع للجانب السّياسي؛ وقد كان هذا شأنه أيضًا حتّى طوال الفترة الأخيرة قبل وفاة نبيّ الإسلام ببضعة أشهر. هذا بالرّغم من أنّ محمّدًا قد أصبح في ذلك الوقت سيّد كونفدراليّة قَبَليّة كبيرة كانت قد ضمت إليها بالأخير قبيلة قريش ومكّة وتغطّي غرب الجزيرة العربيّة برمّته. فالتّحليل إذن لا بدّ له من أن يرجع إلى هذه التّركيبة وهذا التّقسيم في الأدوار إذا تعلّق الأمر بدراسة ما يمكن أن نحدّد ماهيته على أنّه إسلام محمّد، أي بمثابة إسلام راسخ بكلّ قوّة في المحيط السوسيولوجي لقبائل الجزيرة العربيّة في بداية القرن السّابع الميلادي.

حول العلاقة بين القرآن والبيْبل: لقد قيل الكثير عن اتّكاليّة الأوّل على الثّاني وأنّه كان عالة عليه. هذه المرّة، لا يتعلّق الأمر بالطّبع برأي الأوساط الإسلاميّة. فأسبقيّة البيْبل على القرآن تُطرَح كعُنْصر تفوّق وامتياز من وجهة نظر الدّيانتيْن اليهوديّة أو المسيحيّة باعتبارهما ديانتيْن مكتمِلتيْن. ولذلك فإنّ القرآن، الذي جاء متأخِّرًا بما يقارب الألف سنة إذا أخذنا مثلًا نصّ السّبعينيّة كمؤشّر زمنيّ، يمكن أن يعتبره بعضهم أنّه نسخة مزوّرة وأن ينعتوا نبيَّه بالنّبيّ الدجّال، حتّى أنّ البعض ذهب إلى اعتباره شيطانًا رجيمًا ويحلو لهم أن يُكبِّلوه بألقاب تنمّ عن السّخرية والازدراء مثل «بافومَت» (Baphomet). وهذه النّعوت السلبيّة أعمَت البصيرة والبصر طوال قرون من الزّمن.

ولم تبدأ شخصيّة محمّد في اتّخاذ ملامح الشخصيّة الإنسانيّة إلّا في نهاية القرن التّاسع عشر، بعد صعوبات وعراقيل جمّة، وبدأ الاعتراف به كنبيّ للآخرين (شعوب أخرى غير الشّعوب الغربيّة). وحتّى في يومنا هذا، وفي الميدان العلمي البحت، فإنّ الإسلام يُقدَّم كإفراز متأخِّر لطائفة يهوديّة أو يهوديّة-مسيحيّة كانت تقطُن الجزيرة العربيّة. كما أنّ بعض الباحثين اليوم تَخيّلوا وجود طائفة من السّامريّين الهاجريّين - وهو نعت نُحِت من اسم هاجر، جارية سارة وأمّ إسماعيل- كانت المصدَر الأصليّ لقرآن هو عبارة عن مدوّنَة مشوّشة وعشوائيّة من نصوص البيْبل ليس إلّا: وهذا ما

جاء عند بتريشيا كرونه ومايكل كوك في كتابهما المثير للجدل «الهاجريون»، الذي ظهر في سبعينات القرن الماضي. في الحقيقة، عندما ننظر إلى القرآن من الخارج فإنّه يُعطي الانطباع بأنّه مؤهّل لمثل هذا النّوع من المصادرة.

إنّ بيبليّة القرآن لا تخفى على أحد. بالعكس، فهي تُعلِن عن نفسها بوضوح بداية في فترة من فترات الوحي المكّي. وهي تتمثّل في ادّعاء الإسلام المكّي انتمائه لنفس التيّار الذي يُرجِع أصوله إلى ما أوحِيَ إلى «إبراهيم وموسى»؛ وهذا الادّعاء لن يقع تكذيبه أبدًا منذ اللّحظة التي تمّ فيها هذا الإعلان، بل بالأحرى سنراه يتوضّح ويتقوّى. وأقدم مقطع في القرآن يجمع بين هاتيْن الشّخصيّتيْن، إبراهيم وموسى، واللّذيْن يبدو أنّهما لم يقع بعْد فصل أحدهما عن الآخر، كلّ واحد في دوره، نعثر عليه على الأرجح في الآيتيْن ١٨ و١٩ من سورة الأعلى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾. لاحقًا، وفي خضمّ الجدال في المدينة مع الرّبّانيّين من اليهود (بالخصوص في سورة المائدة، آية ٤٤)، وهم النّاكرون الجدد لصحّة الوحي الذي نزل على محمّد، فإنّ بيْبليّة القرآن ستتعّنت في الحفاظ على بقائها، حتّى ولو كان ثمن ذلك إعادة بناء تصوّراتها جزئيًّا.

فخلال هذه الفترة من الجدل العنيف سنرى ظهور نزعة إبراهيميّة مكيّة يبدو أنّ قرآن الحقبة المكيّة الأولى كان قد أهملها. اقتَرَنت شخصيّة إبراهيم، ومعها شخصيّة ابنه إسماعيل الباهتة والمتلاشية شيئًا فشيئًا، ببناء ومباركة الكعبة (سورة البقرة، ١٢٥، ١٢٧). وفي نفس الوقت تقع تبرئته من أخطاء الدّين اليهودي المدنيّ لذلك الوقت من خلال إلحاقه بدين الحنيفيّة، الدّين القويم، الذي يكون قد اعتُبِر أنّه كان دائمًا ضدّ الإشراك باللّه. تعود هذه التّيمة الأخيرة إلى الفترة المكيّة المتأخّرة نسبيًّا، إثر قطيعة القرآن النّهائيّة مع «الآلهة» المحلّية للقبائل التي لمّحت لها ما تُسمّى بالآيات الشّيطانيّة. نجد مقطعًا مثيرًا للدّهشة بخصوص الجهد الذي يفوق طاقة البشر تقريبًا، والذي يجب أن يمارسه المرء على نفسه حتّى لا يُطِع والِدَيْه في دينهما إذا كانا مُشْرِكيْن. ولفظة «جهاد» هي المستعملة طولًا وعرضًا في هذا المقطع لكي تشير إلى ما يمثّل قطيعة مع ما يجب من الطّاعة للوالديْن، وهو ما يمثّل إذن سلوكًا يكون

قد اعتُبِر سلوكًا غير طبيعيّ. يوجد هذا المقطع في سورة العنكبوت، الآيات ٦-٨. والإشراك سيظهر في السّياق المدنيّ بطريقة متضاربة تقريبًا مع استعمالها الأوّل. فقد نُسِب في البداية لقريش، قبيلة محمّد، التي كانت ترفض عبادة إله القرآن «ربّ الكعبة» دون أن تُشرِك معه آلهتها القبَليّة. ومن الآن فصاعدًا ستدخل هذه اللّفظة في صيغ تُستَخدَم لمقاتلة اليهود في السّياق المدنيّ.

بصورة أكثر دقّة، فإنّ يهود المدينة سيُتّهمون بتحريف النصّ الموحى وخاصّة من خلال خطّه باليد (سورة البقرة، ٧٩: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾؛ ومقاطع أخرى حول هذا التّحريف المزعوم نجدها أيضًا في سور البقرة، ٧٥؛ النّساء، ٤٦؛ المائدة، ١٣، ٤١). أمّا دين الحنيفيّة النّقيّ، فيكون قد حُفِظ من كلّ تحريف مع تواتر الأنبياء جميعهم. فتكون الحنيفيّة بذلك الشّكل المسبَق المباشر لما سيكون عليه إسلام محمّد. تقول الآية ٦٧ من سورة آل عمران: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾؛ والصّفة «مُسْلِمًا» كانت تفيد معنى «الإذعان» قبل أن تؤدّي فيما بعد معنى «مَن دخل في دين الإسلام»، وذلك من خلال شَخْصَنة المفهوم الأصلي للكلمة وتخصيصه. وهكذا تكون الدّيانة اليهوديّة المدنيّة بالنّهاية قد أصبحت غير مؤهّلة لادّعاء الحقيقة.

في هذا المنظور، تبدو «ملّة إبراهيم» إذن أنّها عبارة عن إسلام أوّل (إسلام قبل الإسلام). وهذا العبارة التي تشير إلى هذا الإسلام مميّزة جدًّا. ونجدها في سور البقرة، ١٣٠، ١٣٥؛ آل عمران، ٩٥؛ النّساء، ١٢٥؛ الأنعام، ١٦١؛ يوسف، ٣٨؛ الحجّ، ٧٨؛ ويمكن أن نعتبر حضورها بمثابة دليل على أنّ الآية التي تحتويها هي آية مدنيّة، حتّى وإن كان المأثور الإسلامي يعتبر أنّ السّياق الذي نزلت فيه هو سياق مكّي؛ ونفس الشيء يسري على الأرجح على الآية ١٢٣ من سورة النّحل.

لفظة «مِلّة» هي على الأرجح اقتراض من اللّغة الآراميّة. فالجذر العبري «م/ل/ل» يُشير إلى «الكلام المنطوق»؛ وقد استعمَله القرآن على نطاق ضيّق فيما عدا الثماني مرّات التي جاء فيها اللّفظ مرتبطًا بإبراهيم؛ وفي سبعة استعمالات -سلبًا أم إيجابًا - تبدو كلّها تقريبًا من الفترة المكيّة المتأخّرة، دلّت اللّفظة على دين خاصّ

بقوم (كافرين) يتعيّن على الرّسُل والأنبياء اتّباعه وإجهاره على عين الملأ حتّى لا تطردهم جماعتهم أو العودة إلى هذا الدّين إن كانوا قد زاغوا عنه وتركوه (يوسف، ٣٧؛ الكهف، ٢٠؛ ص، ٧؛ الأعراف، ٨٨، ٨٩؛ إبراهيم، ١٣؛ البقرة، ١٢٠)؛ والسّياقات التي وردت فيها هذه اللّفظة هي سياقات قصص ذات وقع بيبليّ.

وجهة النّظر القرآنيّة بخصوص ملّة إبراهيم تمّ تطويرها لاحقًا على نطاق واسع حسب المستطاع في الحِجاج الإسلامي ضدّ الأديان التوحيديّة السّابقة. وبفضل الدّعم الذي قدّمته أساطير نبويّة في زمن الخلافة سيقع استخدام وسائط تمثّل شخصيّات «حنيفيّة» بربط إبراهيم بمحمّد وببقيّة الأنبياء الذين اعترف بهم القرآن. ومن خلال مَوضَعَتهم في الزّمن سمحوا بإقامة سلسلة نسب قائمة بذاتها ومتواترة من نوح إلى محمّد. وقد أُدْرِج ورقة بن نوفل من بني أسد، الذي تقول الرّوايات إنّه كان نصرانيًّا نسطوريًّا وابن عمّ خديجة، ضمن هذه السّلسلة. وهذه الشّخصيّة بعيدة الاحتمال لنصرانيّ مكّي وقع تقديمها بمثابة الشّخصيّة المرشِدة مباشرة لمحمّد، فقد رُوِي أنّ ورقة هو من علّم محمّدًا الدّيانات السابقة، وما جاء في التّوراة والإنجيل وعلّمه قصص الأنبياء والرّسل الذين سبقوه. هذا التّركيب يبدو متناقضًا بما فيه الكفاية مع المعطيات القرآنيّة ذاتها. وهذه الأخيرة تعزو لمحمّد صراحة، من خلال الاتّهامات التي وجّهتها له قبيلته، الاستعانة بمُخْبِرٍ يُعلِّمه. ولكنّ القرآن يدحض هذا الاتّهام مصرِّحًا أنّ هذا الرّجل المقصود أعجميّ لا يتكلّم العربيّة (سورة النّحل، ١٠٣). ومع ذلك نرى أنّ هذا التّأثير المزعوم الذي مارسه ورقة على محمّد، ابن عمّه بالمصاهرة، استطاع أنّ يظهر في عيون بعض العلماء المعاصرين على أنّه شخصيّة حقيقيّة ثابتة الوجود. وحتّى يأتي ما يخالف ذلك، فإنّ هذا النّوع من الحدث لا ينبغي له بأيّ حال من الأحوال أن يغادر النّص الذي يرويه ليعْبُر إلى التّاريخ الوقائعي حتّى وإن شكّل بلا ريب عنصرًا عَقَديًّا يتقاسمه الجميع.

ممّا تجدر الإشارة إليه ملاحظة أنّ كلّ هذه المشارَكة الإبراهيميّة في القداسة المرتبطة بالحرم المكّي كانت غائبة تمامًا طوال فترة الوحي المكيّة. ففيما عدا القصص المتعلّقة به وهو في بلد أبيه أو خلال أسفاره اللّاحقة التي نجد صدى لها

في بعض السّور (العنكبوت، ١٦؛ الأنبياء، ٥١-٧١؛ الحجر، ٥١، إلخ)، فإنّ إبراهيم كان أساسًا مرتبطًا وثيق الارتباط بموسى على أنّه يحمل دينًا مشتركًا معه. وهذا الدين قُدِّم منذ البدء على أنّه موجود في «الصُّحُفِ الأُولَى»، وهي عبارة عن العلم بالغيب بأقدار الشّعوب ومصائرها، المشار إليها بلفظة «قَوْم»، أي بواسطة لفظة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعالم القبائل، وهي الشّعوب التي كان اللّه قد أنبأها من خلال هذه «الصُّحُفِ المُكَرَّمَة» (الأعلى، ١٨؛ عبّس، ١٣؛ النّجم، ٣٦؛ طه، ١٣٣؛ وأخيرًا نجد تلميحًا لذلك في مقطع مدنيّ متأخِّر، البيِّنة، ٢). ومحمّد كان هو الذي استلم هذا الإرث بعدهما. بالإضافة إلى هذا، فإنّنا نلاحظ أنّ موسى وليس إبراهيم، هو الذي يبدو، من خلال صراعه مع فرعونٍ أسطوريٍ، أنّه كان قد نَصَّب نفسه ندًّا للّه، بمثابة الشّخصيّة النبويّة المهيمِنة في قرآن الفترة المكيّة.

ومع ذلك، فإنّ الشخصيّة الموسويّة ستفقد نسبيًّا من أهمّيتها خلال الفترة المدنيّة، وهذا ربّما يكون مردّه إلى أنّ تملُّكها المباشر من طرف الوسط المدنيّ لم يكن هَيِّنًا. وبالفعل، لم يعد ممكنًا أبدًا بالنّسبة لموسى أن يجد موطئ قدم على تراب العربيّة الوسطى. فقد أصبحت شخصيّة إبراهيم، كما سنرى لاحقًا، قابلة لكي تُستَغَلّ أفضل استغلال. وبالإضافة إلى ذلك، ربّما علاقة موسى باليهوديّة كانت علاقة جدّ مباشرة من خلال وحي الشّريعة الإلهيّة حتّى تجعل المنافسة بين الدّين الصّاعد والدين القائم تُحْسَم حتمًا لصالح الأوّل منهما.

إنّ الحدث الوحيد الجدير بالملاحظة حقيقة والمتعلّق بموسى في الفترة المدنيّة يندرج مباشرة في الجدل ضدّ الدّيانة اليهوديّة المحلّية. والأمر يتعلّق بالقراءة المدنيّة الجديدة لقصّة «العِجْل» التي نزلت في مكّة. ففي القصّة، من الفترة المكيّة، التي تُقدِّمها لنا سورة طه، فإنّنا نجد أنّ «السّامِريّ» هو الذي أضلّ قوم موسى. هذه الشّخصيّة التي لا نعرف هويّتها بالضّبط تشكّل أثرًا غريبًا متبقِّيًا من الصّراع التّاريخي بين ممْلَكتَيْ يهودا وإسرائيل وعاصِمتيْهما على التّوالي أورشليم والسّامرة! إذن، النّسخة المكيّة لهذه القصّة تقول لنا إنّ «السّامريّ» هو الذي أغوى قوم موسى ودعاهم إلى العودة لعبادة العجْل التي كان قد نُهِيَ عنها (سورة طه،

٨٥-٨٧). وبالعكس من ذلك، فإنّنا نرى في النّسخة المكيّة لنفس المشهد من القصّة أنّه لا يوجد أيّ أثر للسّامري، بل الشّعب كلّه هو الذي أعلن بنفسه الخروج عن طاعة نبيّه موسى (البقرة، الآيات: ٥١، ٥٤، ٩٢، ٩٣). وهذه الإدانة الجماعيّة لقوم موسى يقع تكرارها بإلحاح خاصّ يجعل من الصّعب على المحلّل ألّا ينتبه له.

أمّا بخصوص العلاقة بين الحرم المكّي وإبراهيم، وقبل كلّ أيّ علاقة تقديسيّة، فإنه بإمكانها الاستناد إلى مقطع غريب يرد في السّورة ١٤ التي تحمل نفس الاسم. وهذه السّورة التي أجمع التّقليد الإسلاميّ على أنّها مكيّة تبدو في ظاهرها مركّبة من حيث الكرونولوجيا الممكِنة لعناصرها. فهذه العناصر غالبًا ما تكون أقرب إلى الوحي المدنيّ منها إلى الوحي المكّي. وقد أُطْلِق على هذه السّورة اسم «سورة إبراهيم» بالرّغم من أنّ الموضوعاتيّة الإبراهيميّة لا تحتلّ فيها إلّا بعض الآيات (٣٥-٤١). فالجزء الأعظم فيها يركّز على خطاب وُضِع على لسان موسى. فالنبيّ وهو يُخاطب قومه يدعوهم إلى أن يتذكّروا ما أنعم اللّه به عليهم عندما أنجاهم من فرعون. وهو يُوبِّخهم على كفرهم ويتوعَّدهم بنفس المصير الأليم الذي أصاب كلّ من سبقهم من الأمم التي كذّبت بالمرسَلين من قوم نوح، وعاد وثمود. وهذا المزج في نفس الخطاب بين شعب توراتيّ وشَعبيْن أسطوريَّيْن للعربيّة القديمة واللّذيْن لا يعرفهما البيْبل، من شأنه أن يثير الاشتباه بأنّ هذه القصّة هي استعادة لقصّة سابقة وذات صياغة قرآنيّة متأخِّرة نسبيًّا. كما أنّ تهديد موسى لقومه بالطّرد مستعمِلًا لفظة «إِخْراج»، التي هي نفسها التي استُعمِلت للإشارة لطرد محمّد من مكّة، يجعلنا نستشعِر أنّ هذه السّورة هي من وحي الفترة المدنيّة في أجزاء كبيرة جدًّا تفوق ما اعترف به التّقليد الإسلامي، إذ إنّ التّرتيب القرآني التقليدي يعترِف بأنّ السّورة لا تشتمل إلّا على آيتيْن مدنيَّتيْن فقط (٢٨ و٢٩).

المقطع المتعلّق بإبراهيم في السّورة ١٤، بالرّغم من عدد آياته القليلة، يعسر علينا تحديد موضعه. فالحديث الرّئيسي يدور حول إسكان بعض من ذرّية إبراهيم بمكّة، البلد الآمن (الآية ٣٧). وموضوع «البلد الآمِن» هو موضوع قديم في القرآن.

فهو الأساس ذاته للتعلُّق المخصّص منذ البداية «لربّ البيت»، أي «الحرم المكّي»، الذي نجده مثلًا في سورة قريش، الآية ٣.

وبالمقابل، نرى أنّ الموضوع المتعلّق بالسّفَر الإبراهيمي إلى الحرم يصعب جدًّا تحديد مأتاه. وبطبيعة الحال، لا يمكننا الاستنجاد بالبيْبل في هذا المجال. فلسنا نرى أيّ مدراش مهما كانت صفته بقادر على أن يُموْقِع قصّة فرار هاجر من أورشليم مع ابنها إسماعيل إلى مكان أبعد من صحراء يهودا. فالصّحراء فعلًا كانت تبدأ من أبواب المدينة المقدّسة. فلم يكن من الضّروري إطلاقًا التنقُّل إلى أبعد من ذلك خصوصًا إلى مدينة من مدن العربيّة الغربيّة على بعد أكثر من ألف كيلومتر من هنا. ومن جهة أخرى، فإنّنا لا نجد، حتّى إشعار آخر، أيّ أثر ما قبل قرآني لتصوُّر إبراهيمي يكون مرتبطًا بالحرم المكّي وذلك مهما قاله وأكّده المأثور الإسلامي بهذا الخصوص. وهذا المأثور يذهب إلى حدّ افتراض أنّ بناء هذه المدينة يعود إلى آدم مرتقيًا بالزّمن إلى غاية أصلها المتخيَّل.

في الآية ٣٧، ليس هناك أيّ اسم يُذكَر، فلا وجود لاسم هاجر - وهي بالمناسبة لا تظهر في أيّ موضع في القرآن؛ المأثور ما بعد قرآني هو الذي سيكشف لنا عن هويّتها - ولا لاسم إسماعيل. مع أنّ هذا الأخير نرى اسمه يظهر بعد قليل في الآية ٣٩ التي يحمد فيها إبراهيم ربَّه الذي وهب له، على كِبَر سنّه، على التّوالي إسماعيل وإسحاق. ينبغي لنا مع ذلك ملاحظة أنّ الآية ٣٩ ليس لها رابط بما سبقها. بل ينبغي بالأحرى ربطها بالآية ٧١ من سورة هود التي نجد فيها مذكورًا الحمْل المتأخِّر لامرأة إبراهيم وضحِكِها. وحتّى سارة فهي غير مذكورة في القرآن. مع أنّ العلاقة، هاته المرّة، مع القصّة التوراتيّة واضحة وضوحًا سافرًا.

المشهد الإبراهيمي في السّورة ١٤ يبدأ من الآية ٣٥. إذ نجد فيها مشهدًا لإبراهيم وابنه («بَنِيَّ»، لا غير دون ذكر لاسم هذا الابن)، في الوقت الذي يطلب فيه النبيّ من ربِّه أن يجعَل «هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا»، وأن يُجنِّبه هو وابنه عبادَة الأصنام. كما أنّ اسم مكّة غير مذكور هنا أيضًا. ولكن، إذا أمكن اعتبار الآية ٣٥ تنتمي لنفس المشهد الذي تنتمي له الآية ٣٧، فإنّ هذه الآية الأخيرة هي التي تسمح بتحديد المكان، فنجد فيها مذكورًا عبارة «بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ». وهذا يتعلّق بصفة تدلّ على الكعبة بدون أدنى شكّ. أمّا عبادة الأصنام، فقد كانت مرتبطة، في التصوّر القرآني، ببلد

والد إبراهيم. وهذه الوثنيّة جاء الحديث عنها في قصّة من قصص سورة الأنبياء، الآية ٥٢. وقد أُشِير إلى الأصنام فيها بعبارة «تِمثال»، أي «الصّنم المجسِّم للإنسان».

بالرّغم من كلّ هذه الشّكوك، نرى أنّ القصّة التّوراتيّة عن هروب هاجر إلى الصّحراء يتمّ العثور عليها بالتّأكيد خلف رحلة نحو الجنوب لجزء من العائلة الإبراهيميّة. كما سنرى أيضًا أنّ القصّة التّوراتيّة وقع تجريدها تمامًا من مقتضياتها النّصيّة الدّاخليّة. فاستحواذ القرآن على الموضوع يقود إلى تفكيك تناسق القصّة الأصليّة ووحدتها وجعلها تُجيب لمنطق مغاير. والغاية من ذلك هو على الأرجح تعزيز مكانة الحرم المكّي. فإبراهيم نفسه يقرّر الارتحال إلى هناك لكي يطمئنّ على أمن عائلته في هذه المدينة النّائية بالتّأكيد، ولكنّها في حماية اللّه ورعايته.

والمأثور الإسلامي ما بعد قرآني سيجازف مع ذلك بربط هذا المقطع بالقصّة التوراتيّة التقليديّة حول معاناة أمّ إسماعيل ومحنتها. يجب أن نفترض أنّ هذه القصّة كانت تبدو أساسيّة لا غنى عنها في تصوّر المسلمين في عصر الخلافة المنحدرين، منذ أجيال قليلة، من أوساط الشّعوب التي أسلَمت. والقصص التّوراتيّة اكتست ذات الأهميّة بالنّسبة لعدد هائل من التّصوّرات الجديدة داخل ما سيُعرَف لاحقًا بالتّقليد الإسلامي. على غرار الحالة السّابقة، سنرى بالمناسبة ذاتها أنّه قد تمّ محو جزء كبير ممّا يمكن اعتباره المحتوى الذي شكّل النّوايا الأوليّة للنصّ الموحى لمحمّد في عالمه القبَليّ. وكما هو الشّأن بالنّسبة للتّرجَمة، بوسعنا أن نقول بأنّ أيّ تأويل هو بشكل من الأشكال خيانة. وببساطة أكثر، يمكننا أن نقول بأنّنا لا نعيش نفس المعنى مرّتيْن.

شخصيّة إسماعيل ستشهد انطلاقتها هي أيضًا بفضل هذه السّيرورة لإعادة تركيب الماضي. في الواقع، كان لابن إبراهيم الأكبر حضور ضئيل في القرآن. وغالبًا ما يظهر ضمن مجرّد قوائم نبويّة دون تعليق، مصحوبة فقط بعبارة إطرائيّة مطبّقة على كلّ الأسماء الواردة في القائمة: ﴿وَكُلٌّ مِّنْ الأَخْيَارِ﴾، سورة ص، الآية ٤٨. كما أنّ اسم إسماعيل يرد في الغالب الأعمّ مقترنًا باسم أبيه وكذلك باسم إسحاق وحتّى أيضًا باسم يعقوب (البقرة، ١٣٦؛ ١٤٠؛ آل عمران، ٨٤؛ النّساء، ١٦٣؛ إبراهيم، ٣٩). وهناك آيات أخرى تظهره في قوائم نبويّة مع الْيَسَع، ويُونُس ولُوط (الأنعام،

٨٦)، ومع الْيَسَع وشخصيّة أخرى يعسر تحديدها بدقّة وهي شخصيّة ذي الْكِفْل (ص، ٤٨)، أو كذلك مع إِدْرِيس ونفس ذي الكِفْل (الأنبياء، ٨٥).

المشكل الذي يظلّ مطروحًا هو موضع المقطع ٣٥-٣٩ من سورة إبراهيم داخل الكرونولوجيا القرآنيّة. أيَنْبغي علينا أن نعتبره سابقًا، أم لاحقًا أم متزامنًا مع الآيتيْن ١٢٥، ١٢٧ من سورة البقرة؟ فهاتان الآيتان تتشبّثان بإبراهيم وابنه إسماعيل على أنّهما هما مَن شيَّدا الكعبة. ونحن نعلم من جهة أخرى، في مقطع يبدو أنّه من نفس الفترة، أنّ الحرم المكّي هو أَوَّل ﴿بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ (الذين استلموا الوحي)﴾ (آل عمران، ٩٦). في كلا الحالتيْن، نرى التحدّي الموجّه ليهود المدينة واضحًا كلّ الوضوح. في الحالة الثّانية يمكن أن نفكّر بشكل أدقّ في هيكل سليمان الذي كان باستطاعة نفس يهود المدينة المفاخَرة به والمطالبة بالإقرار بأسبقيّته. أخيرًا، إنّ ورود عبارة «مَقَام إبراهيم» مرّتيْن، والذي تقدّمه السّرديّات ما بعد قرآنيّة على أنّه بالضّبط مكان الحَجَر الذي وضع عليه النبيّ قدَمه قبل أن يتمّ تشييد الكعبة، مرصود لزيادة تأكيد أقدميّة الحضور الإبراهيمي في مكّة وأسبقيّته (البقرة، ١٢٥؛ آل عمران، ٩٧). وهذا المكان ما زال دائما موجودًا شرق الكعبة، غير بعيد عن بئر زمزم، ويَتَبرَّك به النّاس إلى يومنا هذا.

إلّا أنّ الصعوبة تكمن في كوننا لا نرى كيف تستطيع المقاطع القرآنيّة التي تؤسِّس لقدسيّة مكّة الإبراهيميّة، في سياق جدالي صارخ ضدّ يهود المدينة، أن تتّفق مع المشهد الذي يقدّمه المقطع ٣٥-٣٧ من سورة إبراهيم. فهذا المقطع الأخير يسمح بالافتراض فعلًا أنّ هذه القدسيّة كانت قد سبق أن تأسَّست وأنّ حضورها هنا هو الذي حوّل وجهة سفر إبراهيم نحو مكّة. فالمنطق النّصّي يتطلّب - دون أن نستطيع البرهنة على هذا بطريقة أخرى غير الافتراض - أن تكون إذن قصّة الرّحلة نحو الكعبة أقدم من التّناول القرآني للإبراهيميّة الموظَّفَة في سياقات مدنيّة. وفي هاته الحالة، لا تكون هناك أيّة علاقة بين لحظَتَي الوحي. يبقى أنّه إذا كان موضوع الرّحلة سابقًا، كما نعتقد نحن، فيمكنه أن يكون قد استُخدِم كموضوع تذكير في سياق مدنيّ لتأكيد حضور إبراهيم في مكّة. وهكذا يمكن أن نتصوّر أنّ معتقدا جديدًا كان قد بنى نفسه على المعتقد الذي سبقه. ولكنّه يكون قد قام بذلك مع تجريده من جزء من دلالته.

وبطبيعة الحال، في كلّ هذه الآيات، لا وجود لأي تلميح لوجود إبراهيميّ خارج الحرم المكّي بحدّ ذاته وبالتّحديد في وادي مِنى، المكان الذي يتمّ فيه اليوم فدية الكبش التي تُختَتم بها مناسك الحجّ. هذا مع أنّنا نعرف أنّ هذا المنسك يُعتَبَر باتّفاق الجميع أنّه منسك إبراهيميّ محض. فالكلّ يعتبره بداهة أنّه يمثّل في إحياء ذكرى تعويض ابن إبراهيم وإبداله «بِذِبْحٍ عَظِيمٍ».

بالتّأكيد، القرآن يتعرّض لحادثة الفدية في قصّة إبراهيم في سورة الصّافّات، ١٠٢-١٠٨. غير أنّه لا يوجد أيّ رابط من أيّ صنف كان من شأنه أن يعطي لهذا المقطع تأثيرًا مكيًّا. في حالة التصوُّر هذا، الذي أصبح تصوّرًا هامًّا جدًّا وحاضرًا بشكل جمْعي منذ عدّة قرون على ما يبدو في الوعي الإسلامي، نجد أنفسنا أمام عمليّة استقرائيّة موصوفة. فالسّيرورات من هذا النّوع، والتي تمثّل إبداعًا مستمرًّا للمُعتَقَد، لا تمسّ إذن فقط الجوانب الصُّغرى من الدّين وشعائره.

إنّ الإبدال الحقيقيّ، من ناحية أخرى، وفي هذه الحالة، لا يتعلّق بالرّمز المذكور، بل بنوع حيوان الذّبح نفسه. بالنّسبة لرجل قَبَليّ في زمن محمّد، يكون من غير الممكن تصوّر التضحية بحيوان آخر في وادي مِنى غير الإبل. وأغلب الظنّ أن النّحر الحاليّ كان قد أُدْخِل عندما بدأ الإسلام يجلب إلى مكّة للحجّ فيها شعوب الشّرق الأدنى وإيران. وهي شعوب كانت قد اعتادت على شعيرة ذبح الخرفان. وبدون شكّ لم تتأخّر هذه الشّعوب في قصّ هذه الحكاية على نفسها، من الدّاخل ذاته لدينهم بالتَّبنّي، وفي ترجمة هذا التصوّر إلى ممارسة ملموسة، لأنّه كان يبدو لها بكلّ وضوح بمثابة ضرورة شعائريّة مطلقة.

لقد تتبّعنا جزءًا من التوسّع المدني في بِيْبليّة القرآن. يبقى لنا أن نحاول تحديد بداية انطلاقها في سياق مكّي. ولم نقم إلى حدّ الآن إلّا ببعض التّلميحات بهذا الصّدد في هذه الخاتمة. إنّ وضعيّة الإسلام هي بالفعل مغايرة لوضعيّة المسيحيّة التي نشأت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من اليهوديّة، على الأقلّ في مرحلتها الأولى. فالمحيط الذي نشأ فيه الإسلام لم يُقِم على الإطلاق نفس العلاقة مع الأديان الكبرى التي سيدّعي القرآن انتماءه إليها، وذلك على أقلّ تقدير على مستوى وحي نبويّ يرى لزامًا عليه مواصلته ونشره.

في هذه المناطق الصّحراويّة وهذه المفازات والسّهوب، التي نستثني منها اليمن بالطّبع، فإنّ عربيّة القبائل تشكّل وسطًا يمكن أن نطلق عليه، بشيء من المبالغة بالتّأكيد، بوسطِ شبهِ جزيرةٍ. ولكنّ هذا التّضخيم الذي ينتجه هذا المقتَرح يمكن أن يعيننا على التأمّل. اللّفظة التي تعود باستمرار في هذا الكتاب هي لفظة «قبيلة». فقد وصل بنا الأمر إلى حدّ الحديث عن قرآن قبَليّ أو إسلام قبَليّ. لقد أردنا من وراء هذا التّأكيد على أنّه لا يمكن لأيّة طفرة دينيّة أن تحدث بمعزل عن سوسيولوجيا المحيط الذي تنشأ فيه. وإسلام محمّد، بعد بدايات عسيرة جدًّا في مكّة، لم يكن له أن يستمرّ في البقاء قبل كلّ شيء ثمّ بالنهاية أن ينتصر إلّا من خلال استيعابه لهذا الواقع الجمْعي الذي كان يعيشه رجال القبائل والتكيُّف معه. وهذا، بطبيعة الحال، ما لم يعد الإسلام، وقد أصبح «مُسْلِمًا» بمعايير مجتمع زمن الخلافة، أن يقبل به ولا حتّى أن يتصوّره.

هل هذا يعني أنّ مُوحِّدي الجزيرة العربيّة، من يهود ومن مسيحيّي واحات الشّمال والغرب، كانوا هم أيضًا مندرجين في الحياة القبَليّة؟ حتّى نقتنع بذلك، سنأخذ مثالًا معاصرًا تقريبًا. وهو مثال الأب جوسّن (Antonin Jaussen)، عالم بارز في الدّراسات البيْبليّة في نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين. بعد أن سبق أن قام برحلات في صحاري العربيّة الغربيّة، التي قادته إلى فكّ رموز نقوش موقع (Hégra) المدينة التي يُسمّيها القرآن «الحِجْر»، مدينة قوم ثمود، قرّر الأب جوسّن بالانقطاع إلى دراسة إثنوغرافيّة حول مسيحيّي جنوب شرق الأردن، أي مسيحيّي الصّحراء. وقد أنجز كتابًا رائعًا أطلق عليه عنوان *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (عادات العرب في بلاد مؤاب). والكتاب مليء بالملاحظات الغنيّة والمتواضعة في نفس الوقت. ومؤرِّخ القرون الوسطى الذي يشتغل في هذا الميدان يكون من صالحه أن يتأمّلها جيّدًا لشدّة ما هي متطابقة مع ما يمكنه أن يكتشفه على عين المكان، هذا ما لم تتدخّل هيمنة إسلام الخلافة لكي تعطي لسلوكيّات وتصرّفات رجال من فترة الإسلام الأولى معنى إسلاميًّا يتلاءم معها. ومع ذلك فإنّ هذا العالِم الموهوب يلاحظ بشيء من الاستغراب أنّه بالنّهاية لا يوجد فرق

في طريقة الإيمان، أو بالأحرى في طريقة ممارسة المعتَقَد يوميّا، بين رجال الصّحراء، سواء كانوا مسيحيّين أو مسلمين.

سيكون بإمكاننا أن نستخلص من الملاحظات السّابقة نتيجة مفاجئة بعض الشّيء. في نهاية المطاف، حتّى يتسنّى للتصوُّر البيْبلي التأقلم مع قرآن محمّد كان يكفي ولا شكّ أن تُضفى عليه صبغة قبَليّة. الصّيغة قاسية، وعلى الأرجح مغالٍ فيها بعض الشيء. ولكنّها مع ذلك تستطيع أن تُستَخدم لكي نبني على النصّ القرآني، في علاقته مع العالم البيْبليّ، تحاليل يمكنها أن تفضي إلى نتائج غير متوقّعة. يجب، في كلّ الأحوال، أن نكفّ عن التّفكير ببراءة من زاوية التّأثير والتأثُّر فقط عندما نتصدّى لهذا النوع من المواضيع في وسط إنسانيّ من هذا القبيل.

يتبقّى لنا أن نعالج ما يمكن أن نعيد تركيبه بعد من بين الظّروف التي حفّت بالالتقاء بين الموضوعاتيّة البيْبليّة والمُصلِح القبَليّ الذي أسيء فهمه، أي ما كان عليه محمّد أوّلًا وقبل كلّ شيء، إذا صدّقنا بعض المقاطع القرآنيّة الأقدم. وهذا اللّقاء لم يكن منتظَرًا. ولكنّه مع ذلك حصل. نستطيع أن نصف هذا اللّقاء بأنّه إلهام بكلّ ما في المعنى من قوّة، حتّى وإن وضعنا أنفسنا خارج كلّ سياق دينيّ.

لقد سنحت لنا الفرصة، في هذا الكتاب، لكي نتساءل بخصوص المصداقيّة التّاريخيّة لمختلف الترتيبات الكرونولوجيّة التي خضعت لها سور المصحف القرآني، سواء كان ذلك من وجهة نظر إسلاميّة أم غير إسلاميّة. اعتبر المأثور الإسلامي منذ العصر الوسيط، وكذلك معظم المختصّين الغربيّين في القرآن منذ القرن التّاسع عشر، أنّ بداية سورة العلق (الآيات ١-٥) هي أوّل ما نزل من الوحي. وهناك العديد من الأساطير الإسلاميّة ما بعد القرآنيّة خُصِّصت لسرد حكاية هذه البداية. وهذه الأساطير غالبًا ما تُبرِز في المقام الأوّل شخصيّة الملاك جبريل، بالرّغم من أنّ حضورها ضئيل جدًّا في النصّ القرآني نفسه (وردت فقط ثلاث مرّات في آيات متأخِّرة، سورة البقرة، ٩٧، ٩٨ وسورة التّحريم، ٤). وإعادة التّركيب هذه يمكن اعتبارها ضربًا من ضروب إدخال شيء من المنطق والمعقوليّة على المتخَيَّل. إنّ

الأمر «اقْرَأْ»، الذي أُعْطِي في الآية الأولى يساهم في ذلك بكلّ وضوح. وهنا بالفعل حيث يتدخّل جبريل كمبلّغ محدَّد الهويّة. كما يمكن لنا أن نعتقد بأنّ ضرورة تصوُّر بداية معقولة لنزول الوحي كانت قد فرضت نفسها شيئًا فشيئًا على الوعي العَقَدي. ورغم ذلك فإنّ هذا ليس من شأنه أن يضيف لهذا التصوّر قيمة تاريخيّة أكبر، بل على العكس تمامًا.

هذا الوحي الذي يُفتَرض أنّه أزليّ يظهر طابعه اللّاتاريخي بالخصوص عندما نكتشف في هذا الوحي وجود موضوع من طبيعة توراتيّة. هذا في حين أنّنا نعتقد أن بيبليّة القرآن تظهر كمحصّلة وكجواب في إطار سياق مكيّ هو سياق الإعراض وإنكار الوحي. ولهذا، فليس في مقدور هذه البيبليّة القرآنيّة أن يكون حضورها مؤكّدًا مباشرة في فترة الوحي الأولى. المسألة بطبيعة الحال لا تُطرَح بنفس الطّريقة في إطار القراءات الدينيّة. لقد سبق أن قلنا إنّ هذه القراءات تسمح لنفسها بالجمع بين مرجعيّات وحي في مدى زمنيّ مشترك. فهي لا تشعر بأيّ حرج من أن تجعل هذه الشّخصيّة أو تلك تسافر عبر نصّ مّا، أو حتّى في بعض الأحيان تقوم بإقحامها فيه إذا لم تكن موجودة في حين أنّ منطق القصّة يفرض وجود هذه الشّخصيّة في ذلك النصّ.

من الممكن لبداية سورة العلق أن تتموقع انطلاقًا من موضوعة «الخَلْق»، الذي يؤدّي معنى قصّ الشّيء (مثلًا قطعة من الجلد) ﴿قَدَّرَهَ قَبْلَ أن يَقْطَعَه﴾ (الآيتان ١-٢)، وهو استعارة قرآنيّة للإشارة إلى «صُنْع الإنسان». كما ينبغي مقارنته بالمقاطع العديدة من نمط مماثل التي يحتوي عليها القرآن المكّي. أمّا موضوعة «القَلَم» فهي أكثر إشكالًا من جهة أنّ أداة الكتابة هذه لا ترد إلّا في عدد قليل من المقاطع القرآنيّة. وتأويل هذه المقاطع هو من ناحية أخرى يكون مثار جدل. بالإضافة إلى الآية ٤ من سورة العلق، فإنّنا نجد هذه اللّفظة متكرِّرة ثلاث مرّات أخرى: في صيغة المفرَد، في سورة القَلَم، ١ ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾؛ ويبدو أنّ الأمر يتعلّق فيها بتلميح لكَتَبَة سماويّين، على غرار أولئك الذين يكتبون أعمال البشر في انتظار يوم الحساب؛ في المقطعين الآخريْن تأتي اللّفظة في صيغة الجمع، في سورة لقمان،

٢٧ ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلامٌ﴾، وسورة آل عمران، ٤٤ ﴿إِذْ يُلْقُون أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾. ليس بإمكان أيّ من الموضوعتيْن، حتّى وإن كانت أولاهما موثّقة بشكل جيّد في القرآن، أن تقدّم تأكيدًا على قِدَم الآية التي ترد فيها أو على الأقل على أسبقيّتها.

في البداية تظهر بيبليّة القرآن الأوليّة بصورة مقنّعة. ففي مجتمع يبدو أنّه لم يعرف أي جزاء أو عقاب بعد الموت فإنّ هذه البيبليّة تتمثّل فيما جاءت به الأخرويّة القرآنيّة الأولى، من الحساب الجماعي والعقاب الجماعي أيضًا. وهذا كلّه جاء كجواب لرفض أفراد الجماعة الاستماع للتّحذيرات التي بلّغها لهم محمّد باسم ربّ البيت المكّي. فلا وجود هنا لأيّ تلميح بعد لحضور شخصيّة بيبليّة يمكن التعرّف عليها. فإذا كان موضوع مجازاة الصّالح من العباد بدأت ملامحه تظهر، فالجنّة يبدو لا وجود لها بعد كمكان قائم بذاته. فسورة القارعة الجميلة لا تحتوي على أي تلميح لتصوّر عن الجنّة كمكان به أشجار وظلال وفاكهة وماء لا ينضب. فمن رجحت كفّة حسناته على سيّئاته وتحلّى بالفضيلة القبَليّة فإنّه ببساطة سيلتحق في الآخرة بأهله وذويه. والآية ٩ من سورة الانشقاق تقول ذلك بصريح العبارة ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾. أمّا الشّقي فإنّه يُفْصَل في البداية عن أهله، فيتيه كما يتيه «الفَراش» أي صغير الإبل (لسان العرب)، كما تقول لنا ذلك الآية ٤ من سورة القارعة؛ ثمّ يُعرّض بعد ذلك لنار شمس الصّحراء الحامية فيصلى سعيرًا (سورة الانشقاق، ١٢؛ وسورة القارعة، ١١، إلخ). ومهما اختلفت المصطلحات المستعَملة وتنوّعت فهكذا سيكون وصف جهنّم على امتداد كامل النصّ القرآني. والبيبل لن يتوصّل أبدًا، في هذا المجال، إلى فرض تصوّراته الخاصّة به، أي تصوّرات حول جهنّم بركانيّة. والصّور سيقع ترجمتها بشكل ممنهج وأقلمتها لمراعاة حساسيّة المحيط. فترسُّخ المخيال المحلّي في بيئته يُحرِز دومًا قَصَب السَّبْق.

طوال هذه الفترة من الوحي فإنّنا لا نعرف بعْد أيّ شيء عن خلْق الإنسان، ولا عن خلْق الأرض والسّماوات. كما أنّ الشّخوص النبويّة المكذَّبة التي كانت تتأهّب لتسكن القرآن المكّي كصدى لغضب ومعاناة وأخيرًا يأس محمّد، النّذير الذي أنكرته جماعته، لم يتمّ بعد ذكرها بأسمائها ولا حتّى ترشيحها لذلك.

إنّ النصّ القرآني، شريطة أن نقرأه لذاته وفي محيطه الأصلي، يشهد دون أيّ التباس على هذا التدرّج الذي نطرحه كفرضيّة. إذا لم يكن كلّ شيء موجودًا هنا من قبل أن يُفصِح عن نفسه، عندها يرتسم لنا المسار الغريب لرجل القبيلة الذي كان يمثّله محمّد في الفترة المكّية. فهذا الرّجل الذي أقلقه مصير أهله، الذين حسب رأيه كانوا يسيرون نحو هلاكهم، تاه في عزلته، متنكّبًا دربًا لم يكن قد سلكه من قبله أحد قطّ. ففي هذا الدّرب ولا شكّ يكون قد التقى بأجوبة الآخرين والتي صارت على أنّها أجوبته هو بالذّات. وهذا لا يعني أنّ قبائل الجزيرة العربيّة كانوا على جهل تامّ بالقصص المقدّسة التي كانت تملأ مخيال ومعتقدات شعوب البيبل. لقد كانوا بكلّ تأكيد قد احتكّوا بها عند أماكن الاستراحة على امتداد طرق الجزيرة العربيّة، وفي الموانئ المحاذية للصّحراء سواء في بلاد اليمن، أو على التّخوم السّوريّة-الفلسطينيّة أو أيضًا في بعض واحات العربيّة الدّاخليّة حيث كانت تعيش هناك تجمّعات سكنيّة كبيرة تعتنق الدّيانة اليهوديّة. ولكن، أن يكونوا قد سمعوا بهذه القصص والحكايات لا يعني بالضّرورة أنّهم كانوا يؤمنون بها.

في هذا الوسط الذي يخضع لتقليد الآباء، كان لزامًا على المرء أن يسير على الصّراط المرسوم الذي كان يعيّنه هؤلاء الآباء. لاحقًا، سيُتّهم محمّد بمروقه عن هذه الطّريق: ﴿مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ﴾ (سورة سبأ، آية ٤٣). وعمّا قريب، سيتبنّى القرآن هذه السنّة التي لا تبديل لها ولا تحويل. وسيجعل منها ﴿سُنَّةَ اللَّهِ﴾ (سورة فاطر، آية ٤٣).

والقدر غير المرتَقَب سيحدث خلال القرن الثّالث للهجرة عندما تصبح «السنّة» الصّراط الذي يطالب به المذهب السنّي لنفسه دون غيره من المذاهب. وهذه النّزعة الدينيّة التّقليديّة التي نسمّيها خطأً «أرثوذكسيّة»، ستبني تصوّرها للماضي حول شخصيّة محمّد، النبيّ المسلِم، كقدوة حسنة ومثال يُحتذى. وهكذا تكون الألفاظ قد فقدت مرجعيّاتها الأصليّة. ويكون الإسلام قد غادر عالَمًا ليدخل في عالَم آخر.

بيبلوغرافية الكتاب

'ABD AL-BÂQÎ Muhammad Fu'âd, *al-Mu'djam al-mufahras li-alfâz al-Qur'ân al-Karim,* Istanboul, al-Maktaba al-islâmiyya, rééd. 1984; répertoire systématique des occurrences du Coran.

(al)-ANBÂRÎ Abû Bakr Muhammad b. al-Qâsim (328/940), *Sharh al-Qasâ'id as-sab' ai-tiwâl al Jâhiliyyât* (éd. Abd as-Salâm Hârûn), Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, 1980.

'ARAZI Albert, *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.

ARKOUN Mohamed, *Essais sur la pensée islamique,* 1973, Paris.

ARKOUN Mohamed, *La pensée arabe,* 1975, Paris, Puf, coll. «Que sais-je?».

ARRÂM B. AL-ASBAGH AS-SULAMÎ (auteur dont la biographie est inconnue, contemporain du II^e^/VIII^e^ siècle); «Asmâ' Djibâl Tihâma wa-sukkânu-hâ wa-mâ fihâ min-al-qurâ wa-mâ yanbutu 'alay-hâ min-al-ashdjâr wa-mâ fihâ min-al-miyâh», traité ancien édité par 'Abd as-Salâm Hârûn dans son volume sur les manuscrits rares intitulé *Nawâdir al-Makhtûtât,* Le Caire, Mustafâ Halabî, 1975.

(al)-AZRAQÎ Abû-l-Walîd Ahmad b. Muhammad (222/837), *Akhbâr Makka wa-mâ djâ'a fi-hâ min-al âthâr,* tome I et II, Beyrouth, 1979.

BECK E., «Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds», *Le Muséon,* 65, 1952.

BEESTON A. F. L., GHUL, M. A., MÜLLER, W. W., RYCKMANS, J., *Dictionnaire sabéen* [anglais, français, arabe], Louvain, Peeters et Beyrouth, Librairie du Liban, 1982.

BELL Richard, *The Qur'ân Translated With a Critical Rearrangement of the Sûrahs*, Édimbourg, 1937-1939.

BELL Richard, WATT, W. M., *Introduction to the Qur'ân* (Bell's *Introduction to the Qur'ân),* révisée par W. M. Watt, Édimbourg, University Press, coll. «Islamic Surveys», 1970.

BEN ACHOUR Mohamed Taher, *Tafsîrat-Tahrîr wa-t-Tanwîr,* I-XXX, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1984.

BENCHEIKH Jamel Eddine, «Poèmes bachiques d'Abû Nuwâs, thèmes et personnages», *Bulletin d'études orientales de l'Institut français d'études arabes de Damas,* tome XVIII, Damas, 1963-64.

BENCHEIKH Jamel Eddine, *Le Voyage nocturne de Mahomet*, Paris, Imprimerie nationale, 1988.

BEN MAHMOUD Noureddine, *Le Coran* [édition bilingue, arabe, français], s. 1. s. d.

BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes.* I. *Économie, parenté, société.* II. *Pouvoir, droit, religion,* Paris, Minuit, coll. «Le Sens Commun», 1969.

BERQUE Jacques, *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique,* Paris, Sindbad, 1990.

(Dictionnaire de) La Bible, Publications de la faculté de théologie protestante de Paris, 10 volumes, 1926.

La Bible bilingue [Texte hébraïque d'après la version massorétique; traduction française sous la direction du grand rabbin Zadoc Kahn, 3 tomes] Paris, Librairie Colbo, 1967.

La Bible de Jérusalem [Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem], Paris, 1973.

(Concordance de) La Bible de Jérusalem [réalisée à partir de la banque de données bibliques de l'abbaye de Maredsous (Belgique)], Paris, Le Cerf et Turnhout, Brepols, 1982.

La Bible. Écrits intertestamentaires [édition sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko], Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1987.

BIRKELAND Harris, *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast,* Publications de l'Académie des sciences, Oslo, 1955.

BIRKELAND Harris, *The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam,* Publications de l'Académie des sciences, Oslo, 1958.

BIRKELAND Harris, *Muslim Interpretation of Surah 107,* Publications de l'Academie des sciences, Oslo, 1956.

(al)-BÎRÛNÎ Abû-r-Rayhân Muhammad b. Ahmad (442/1050), *al-Athâr al-Bâqiya 'an al-Qurûn al-Khâliya, Chronologie Orientalischer Volker* (C. Eduard Sachau ed.), Leipzig, Otto Harrassovitz, ire éd. 1878, nouvelle éd. 1923.

BLACHÈRE Régis, *Introduction au Coran,* Paris, Maisonneuve, 1947; nouvelle édition refondue et remaniée, Paris, Besson et Chantemerle, 1959.

BLACHÈRE Régis, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates,* I-II, Paris, Maisonneuve, 1949-50.

BLACHÈRE Régis, *Le Coran* (traduction classée dans l'ordre de la vulgate), Paris, Maisonneuve, 1957.

BLACHÈRE Régis, *Le Coran,* Paris, Puf, coll. «Que sais-je ?», 1966.

BLACHÈRE Régis, *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du* XV^e^ *s. ap. J.-C.*, I-III [ouvrage inachevé: le troisième volume parvient seulement à l'époque du Coran], Paris, Maisonneuve, 1952-1966.

BLACHÈRE Régis et DARMAUN Henri, *Géographes arabes du Moyen Âge,* Paris, Klincksieck, 1957.

BOSWORTH Clifford Edmund, *The Islamic Dynasties, a Chronological and Genealogical Handbook*, Édimbourg, University Press, 1967.

BOTIERO Jean, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien,* 1986, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des Histoires», 1986; coll. «Folio Histoire», 1992.

BOTIERO Jean, *l'épopée de Gilgameh, le grand homme qui ne voulait pas mourir* [traduit de l'akkadien et présenté par Jean Bottero], Paris, Gallimard, 1992.

BOTIERO Jean et KRAMER Samuel Noah, *lorsque les Dieux faisaient l'homme, Mythologie mésopotamienne,* Paris, Gallimard, 1989.

BOUBAKEUR Hamza, *le Coran, traduction nouvelle.* tomes I et II, Alger, ENAG éditions, 1989.

BRAVMANN M., *The Spiritual Background of Early Islam,* Leyde, Brill, 1972.

BRIANT Pierre, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien,* Cambridge University Press, Maison des sciences de l'homme, coll. «Production pastorale et société», 1983.

BRIANT Pierre, *De la Grèce à l'Orient, Alexandre le Grand,* Paris, Gallimard, coll. «Découvertes Histoire», 1987, 1991.

BRIANT Pierre, *Darius, les Perses et l'empire,* Paris, Gallimard, coll. «Découvertes Histoire», 1992.

BROCKELMANN Carl, *Geschichte der arabischen literatur* (2 tomes [GAL I et II], plus trois suppléments [S I, II et III]), Leyde, Brill, 1937.

(al)-BUKHÂRÎ Muhammad b. Ismâ'îl Abû 'Abd Allâh al-Dju'fî (256/870), *Kitôb al-Djâmi' as-Sahih* (l'ouvrage est connu sous le titre de *Sahih*, «l'Authentique»: le titre a été traduit par les éditeurs: *Le Recueil des traditions mahometanes)*, I-IV (eds. L. Krehl et Th. W. Juynboll), Leyde, Brill, 1862-1908.

BULLIETI W. Richard, *Conversion ta Islam in the Medieval Period,* **an Essay in Quantitative History**. Cambridge, University Press,1979.

CAHEN Claude, *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman,* Paris, Bordas, coll. «Histoire universelle», 1970.

CAHEN Claude, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale,* Publications de l'Institut français d'études arabes de Damas, 1977.

CAHEN Claude, *Introduction à l'histoire du Monde musulman médiéval. VIIe-XVe siècle. Méthodologie et éléments de bibliographie,* Paris, Maisonneuve, 1982.

The Cambridge History of Islam, Collectif, vol. I, The Central Islamic Lands, Oxford, 1970.

CAQUOT André, «Anges et démons en Israël», *in Génies anges démons,* coll. «Sources orientales», Paris, Seuil, 1971.

CAQUOT André, «Mythologie des Sémites», *in Mythologie de la Méditerranée au Gange,* ouvrage collectif sous la direction de Pierre Grimal, Paris, Larousse, 1963.

CAQUOT André, SZNYCER Maurice, HERDNER Andrée, *Textes* ougaritiques, *Mythes et légendes,* tome I, *Introduction, traduction, commentaire,* Paris, Le Cerf, Coll. «Littératures anciennes du Proche-Orient», 1974.

CASSIN Elena, *Le semblable et le différent, symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien,* Paris, La Découverte, coll. «Textes à l'appui», 1987.

CHABBI Jacqueline, «L'Arabie des imaginaires», *Corps écrit,* **31,** Paris, Puf, 1990.

CHABBI Jacqueline, «L'arabe, le Coran», *in Le Grand Atlas des Littératures,* section Les Civilisations de l'Écriture, Encyclopaedia Universalis, 1990, pp. 140-141.

CHABBI Jacqueline, «La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale, problèmes de lecture et de méthode», *in Itinéraires d'Orient, Hommage à Claude Cahen* (publication du Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient), CNRS, *Res Orientales,* vol. VI, Louvain, Peeters, 1994.

CHABBI Jacqueline, «Ribât», *Encyclopédie de l'islam,* 2e édition. Domaine (histoire et représentation de la guerre «sainte», *djihâd).*

CHABBI Jacqueline, «Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet», *Arabica,* fasc. **1,** Leyde, Brill, 1996.

CHABBI Jacqueline, *Les Trois piliers de l'islam, lecture anthropologique du Coran,* Seuil, 2016, 2018.

CHABBI Jacqueline, *On a perdu Adam, la Création dans le Coran,* Seuil 2019.

CHELHOD Joseph, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale* (préface de Marcel Griaule), Paris, Puf, «Bibliothèque de sociologie contemporaine», 1955.

CHELHOD Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes,* Paris, Maisonneuve et Larose, nouvelle éd., 1986.

COHEN David, *Dictionnaire des racines sémitiques,* [ouvrage inachevé comprenant seulement les occurrences jusqu'à la lettre G] Paris, La Haye, Mouton, 1970.

COHEN David, «Les langues chamito-sémitiques», *in Les langues dans le monde ancien et moderne,* ouvrage collectif sous la direction de Jean Perrot, troisième partie, Paris, Éditions du CNRS, 1988.

COULSON J. Noël, *Histoire du droit islamique* [traduit de l'anglais par D. Anvar; 1re parution en anglais, 1964], Paris, Puf, 1995.

CRESWELL K. A. C. et VAN BERCHEM, *Early Muslim Architecture,* 2 vol., Oxford, 1re éd. 1932-1940, nouvelle éd. 1969.

CRONE Patricia, *Meccan Trade and the* Rise *of Islam,* Oxford, Basil Blackwell, 1987.

CRONE Patricia and COOK Michael, Hagarism, The making of the Islamic World, Cambridge, The Cambridge University Press, 1977.

DAGORN René, La Geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes, préface de Maxime Rodinson, Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe section de l'École pratique des hautes études, Genève, Droz, 1981.

DHÛ-R-RUMMAH Ghaylân b. 'Uqba (vers 117 /735-36), *The* Dîwân *of Ghailân ibn 'Uqba known as Dhû r-Rummah* (ed. C. H. H. Macartney), Cambridge, 1919.

(al)-DJÎHIZ Abû 'Uthmân 'Amr b. Bahr al-Basrî (255/868-69), *Kitâb al-Hayawân,* 1-VII, Le Caire, 'Abd as-Salâm Hârûn, 1948-50.

DJAÎT Hichem, *La Grande discorde, religion et politique dans l'islam des origines,* Paris, Gallimard, 1989.

DORESSE Jean, *L'empire du Prêtre-Jean, I, L'Éthiopie antique, II, L'Éthiopie médiévale,* Paris, Pion, coll. «Les Découvertes», 1957.

DOUGHTY Charles **M.**, *Travels in Arabia Deserta,* 1-11, Cambridge, The Cambridge University Press. 1888; dernière rééd. (sans modifications), New York, Dover Publications, 1979.

DOUGHTY Charles **M.**, *Passages from 'Arabia* Deserta', textes choisis par E. Gamett, Londres, Jonathan Cape, 1931.

DOUGHTY Charles **M.**, *Arabia Deserta,* traduction des textes choisis de E. Gamett par Jacques Marty, nouvelle édition augmentée d'un dossier critique par François Pouillon, Paris, Payot, 1990.

DOUTTÉ Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord,* 1re éd. Alger, Adolphe Jourdan, 1908; rééd. Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984.

DUCELLIER Alain, KAPLAN Michel, MARTIN Bernadette, *Le Proche-Orient médiéval, des Barbares aux Ottomans,* 1978, Paris, Hachette Université, coll. «Initiation à l'histoire».

DUCHESNE-GUILLEMIN Jacques, *La Religion de l'Iran ancien,* Paris, Puf, 1962.

DUPONT-SOMMER André et PHILONENKO M. (dir.), *La Bible. Écrits* intertestamentaires, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de La Pleiade», 1987.

DUSSAUD René, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam,* Paris, Geuthner, 1955.

Naissance de la méthode critique, Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, préface d'André CAQUOT, Paris, Le Cerf, coll. «Patrimoines, Christianisme», 1992.

EICHLER Paul Arno, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran,* Leipzig, 1928.

ELISSEEF Nikita, *L'Orient musulman au Moyen ôge,* Paris, Armand Colin, 1977.

EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran,* Paris, **J. Vrin, coll.** «Études musulmanes», 1971.

Encyclopédie de l'islam (E. I.) 1re édition (complète); 2e édition établie par Bosworth (C.E.), Van Donzel (E.), Heinrichs (W.P), Pellat (C.) Lecomte (H.), I-VIII, Leyde, Brill, 1960-1996.

Encyclopedia judaïca, Jérusalem, 1971.

ENDRESS Gerhard, *Der Islam, Eine Einführung in seine Geschichte,* Munich, C. H. Beck, 1re éd., 1982; 2e éd. augmentée, 1991.

FAHD Toufic, *La divination arabe,* Leyde, Brill, 1966; rééd. sans modifications, Paris, Sindbad, 1987.

FAHD Toufic, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire,* Paris, Geuthner, 1968.

FAURE Philippe, *Les Anges,* Paris, Le Cerf, 1988.

FRAENKEL Siegmund, *Die* Aramischen Fremdwörter im *Arabischen,* Leyde, Brill, 1886.

GARDET Louis, *Les hommes de l'islam. Approche des mentalités,* coll. de poche «Historiques», Paris, Hachette, éd. Complexe, 1977.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Le Pèlerinage à La Mekke,* Annales du Musée Guimet, XXXIII, Paris, Geuthner, 1923.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Mahomet,* Paris, Albin Michel, coll. «L'Évolution de l'Humanité», 1957.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Ibn Jobair; Voyages,* I-V (traduction annotée de la *Rihla* d'Ibn Djubayr, voir cet auteur), documents relatifs à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, Geuthner, 1951.

GÉRARD André-Marie, *Dictionnaire de la Bible,* Paris, Robert Laffont, 1989.

GESENIUS Wilhelm, *The Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti,* trad. angl. Edward Robinson, rev. Francis Brown, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,* Oxford, Clarendon Press, 1906; rééd. rev. G. R. Driver, 1951.

GILLIOT Claude, *Exégèse, langue et théologie en islam, l'exégèse coranique de* Tabari, Paris, Vrin, coll. «études musulmanes», 1990.

GILLIOT Claude, «Le portrait mythique d'Ibn 'Abbâs», *Arabica, Journal of Arabie and Islamic Studies,* XXXII, Leyde, Brill, 1985.

GIMARET Daniel, *Les noms divins en islam, exégèse lexicographique et théologique,* Coll. «Patrimoines», Paris, Le Cerf, 1988.

GIMARET Daniel et MONNOT Guy, *Livre des religions et des sectes* [traduction du *Kitab al-Milal wa-n-Nibal* d'al-Shahrastânî; voir cet auteur], Louvain, Peeters, 1986.

GOLDZIHER Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslesung,* Leyde, Brill, 1920.

GOLVIN Lucien, «Contribution à l'étude de l'architecture de montagne en Republique arabe du Yémen», contribution (volume III, 303-328) dans *L'Arabie du sud, histoire et civilisation,* ouvrage collectif, I-III, sous la direction de Joseph Chelhod, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.

GRABAR Oleg, *The Formation of Islamic Art,* New Haven, 1973. GRAVES Robert, *Les mythes grecs* [traduction de l'anglais], Paris, Arthème Fayard, 1984.

GRAVES Robert et PATAI Raphaël, *Les mythes hébreux* [traduction de l'anglais], Paris, Arthème Fayard, 1987.

GRIMAL Pierre (dir.), *Mythologies de la Méditerranée au Gange,* Paris, Larousse, 1963 [auteurs des contributions: VARAGNAC A. (préhistoire); VAN DE WALLE B. (Égypte); VIEYRA M. (Sumer et Hittites); CAQUOT A. (Sémites occidentaux); DE MENASCE **J. (Perse); HERBERT J.** (Hindouisme, jaïnisme, bouddhisme); HERRENSCHMIDT O. (Inde centrale); MEILE P. (Tamouls); ouvrage très remarquable dans lequel le monde musulman est curieusement absent].

GRIMME Hubert, *Mohammed, das leben* I, *Einleitung in der Koran* II, Münster, 1892-1895.

GUILLAUME (A.), *The Life of Muhammad. A Translation of* Ishâq's *Sirat Rasul Allah,* avec introduction et notes (traduction de la Sîra de Mahomet, due à Ibn Ishâq, voir à ce nom), Karachi, Oxford University Press, 1955.

HAMIDULLAH Muhammad, *Le Saint Coran* [traduction intégrale et notes avec la collaboration de Michel Léturmy (il s'agit d'une édition bilingue avec préface de Louis Massignon)], Éditeur Ben Mahmoud, s. d.

HAMIDULLAH Muhammad, *Le Prophète de l'islam, sa vie, son œuvre,* [traduction du turc], Paris, Association des étudiants islamiques de France, 1959.

HARL Marguerite, DORJVAL Gilles, MUNNICH Olivier, *La Bible grecque des Septantes. Du judaïsme héllénistique au christianisme ancien,* Paris, Le Cerf, coll. «Initiations au christianisme ancien», 1988.

HARL Marguerite et DOGNIEZ Cécile, *La Bible d'Alexandrie, Le Deutéronome,* traduction du texte grec avec introduction et notes, Paris, Le Cerf, 1992.

HARTOG François, *Le miroir* d'Hérodote, Paris, Gallimard, 1980.

HASSÂN B. THÂBIT, b. al-Mundhir b. Harâm al-Khazradjî (vers 50/670), *Diwân Hassân b. Thâbit,* I-II, éd. Walîd 'Arafât, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1974.

HENNINGER Josef, *Arabia Sacra, contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes,* Gôttingen, Ruprecht, 1981.

HIRSCHFELD Hartwig, Jüdische *Elemente im Korôn*, Berlin, Selbstverlag [édition à compte d'auteur], 1878.

HIRSCHFELD Hartwig, *New Researchs* into *the Composition and Exegesis of the Qoran,* 1902.

HODGSON Marshall G. S., *The Venture of Islam,* vol. I, *The classical Age of Islam,* vol. Il, *The Expansion of Islam in the Middle Periods,* vol. III, *The Gunpowder Empires and Moderne Times,* Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

HOROVI'TZ Josef, *Koranische Untersuchungen,* Berlin, Leipzig, Walter de Gruyter, 1926.

HORST H., «Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabarî», *Zeitschrift der* Morgenlëndischen *Gesellschaft,* numéro 103.

IBN ABÎ DAWÜD Abû Bakr 'Abd Allâh as-Sidjistânî (316/929), *Kitâb al-Mafsahif,* (A Jeffery, éd.), Leyde, Brill? 1937.

IBN DJUBAYR (forme francisée Ibn JOBAÏR, voir GaudefroyDemombynes) Abû l-Husayn Muhammad b. Ahmad al-Kinânî, Rihlat Ibn Djubayr (H. Nassâr, éd), Le Caire, 1955 (edition orientaliste de reference, Leyde, Londres, j. M. de Goeje, 1907.

IBN DURAYD, Abû Bakr Muhammad b. al-Hasan al-Azdî (321/923), Kitâb *al-Ishtiqâq,* Bagdad, 1979 (édition orientaliste, F. Wüstenfeld, Göttingen, 1854).

IBN HABÎB, Abû Dja'far Muhammad (245/860), *Kitâb al Munammaq fi akhbâr Quraysh* (Khurshîd Ahmad Fâriq, éd.) Hayderabâd, 1965.

IBN HADJAR AL-'ASQALÂNÎ, Shihâb ad-Dîn Abû-l-Fadl Ahmad (852/1449), *al-Isâba fi Tamyîz as-Sahâba,* I-IV (biographies médiévale des «Compagons de Mahomet»), éd. sous le patronage du sultan du Maroc Moulay Hâfiz, Le Caire, 1910 (éd. orientaliste, Calcutta, 1856-93).

IBN HADJAR AL-'ASQALÂNÎ, *Lisân al-Mîzân.* 1-VII (biographies médiévales des «rapporteurs de traditions»), Hayderabad, Dâr al-Ma'ârif, 1912.

IBN HANBAL, Ahmad ash-Shaybânî (241/855), *al-Musnad,* 1-VI, (Muhammad az-Zuhrî al-Ghamrâwî, éd.), Le Caire, 1895 (réimpression Beyrouth, 1978).

IBN HISHÂM, 'Abd al-Malik b. Ayyûb al-Himyarî (218/834), *As-Sira an-Nabawiyya,* I-IV, (Mustafâ as-Saqqâ', Ibrâhîm al-Ibyârî, 'Abd al-Hâfîz Shalabî, éds), Le Caire, 1955 [éd. orientaliste, F. Wüstenfeld, *Das Leben Muhammeds nach Muhammad b. lshâq bearbeitet von 'Abd al-Malik b.* Hishâm: en arabe].

IBN ISHÂQ, Muhammad b. Yasâr Abû 'Abd Allâh (150/767). Son ouvrage perdu

aurait porté le titre de *Kitâb al-Maghâzi*, le «Livre des expéditions [de Mahomet]», voir Fuat Sezgin, I, 289, *Geschichte des* arabischen *Schrifttums* (G.A.S.).

IBN AL-KALBÎ, Hishâm b. Muhammad b. as-Sâ'ib Abû l-Mundhir al-Kalbî (204/819), *Kitâb al-Asnâm,* (Ahmed Zekî Pacha, éd.), Le Caire, 1914 (éd., traduction et commentaire en allemand, *Das* Götzenbuch, *Kitâb* al-Asnâm *des Ibn al-Kalbî*, par Rosa Klinke-Rosenberger, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1941).

IBN KHALDÛN, Walî ad-Din 'Abd ar-Rahrnân b. Muhammad (784/1382), le célèbre auteur de «L'Introduction», *al-Muqaddima* («Les Prolégomènes» dans la première traduction de De Slane, Paris, 1863-1868; son découvreur est d'Herbelot, Bibliothèque orientale, 1697; la première édition du texte est due à Quatremère, 1858).

IBN MÂDJA, Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Yazîd b. Mâdja al-Qazwînî (273/886), *Kitâb al-Sunan* (nombreuses éditions orientales de ce livre canonique qui compile la Tradition prophétique), Le Caire, 1896.

IBN MANZÛR, Muhammad b. al-Mukarram al-Misrî (711/1311-12), *Lisân al-'Arab*, I-XV, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1955-56.

IBN QUTAYBA, Abû Muhammad 'Abd Allâh b. Muslim ad Dinawarî (276/879), *Kitâb al-Anwâ' fi mawâsim al-'Arab,* Hayderabad, 1956.

IBN SA'D, Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Sa'd b. Manî' al-Basrî az-Zuhrî Kâtib al-Wâqidî (230 /845), *Kitâb at-Tabaqât al-Kâbir,* I-IX, (Ihsân 'Abbâs, éd.) Beyrouth, Dâr Sâdir, 1957-58 (éditions orientalistes du XIXe siècle, voir O. Loth et E. Sachau).

IBN SÎDA(H), Abû l-Hasan 'Ali b. Ismâ'îl (458/1066), *al Mukhassas fi l-lugha,* I-V, Beyrouth, Dâr al-Afâq al-djadîda, s. d. (éd. plus ancienne, Le Caire, 1898-1903).

(al)-ISFAHÂNÎ, ABÛ L-FARADJ 'Alî b. al-Husayn al-Qurashî (356/967), *Kitâb al-Aghâni,* I-XXV, Beyrouth, 1955 (éd. anciennes, I-XX Le Caire, Bûlâq, 1867; vol. XXI, Leyde, R. E. Brünnow, 1883; tables alphabétiques, Leyde, I. Guidi, 1895-1900).

(al)-ISFAHÂNÎ, ABÛ NU'AYM Ahmad b. 'Abd Allâh (430/1038), *Hilyat al-Awliyâ' wa-Tabaqât al-Asfiyâ'*, 10 vol., Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1988.

JASTROW Marcus, *Dictionary of the Targumim Talmud Babeli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, I-II, Londres, 1895-1903, rééd. en 1 vol., New York, The Judaica Press, 1989.

JAUSSEN (R. P. Antonin), *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* (préface de M. J. Lagrange, 1907), rééd. Paris, Adrien Maisonneuve, 1947.

JAUSSEN et SAVIGNAC (RR. PP.), *Mission archéologique en Arabie,* I-III, Paris, Geuthner, 1914 (paru en 1920).

JEFFERY Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, coll. «Gaedwad's Oriental», LXXIX, 1938.

JEFFERY Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leyde, Brill, 1937.

KAPPLER Claude, *Apocalypses et voyages dans l'Au-Delà*, ouvrage collectif, Paris, Le Cerf, 1987. Sur le *mi*'râdj, «Ascension de Mahomet», voir les contributions d'Étienne Renaud et Angelo M. Piemontese.

KAUTZSCH E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol. Tübingen, 1900-1921.

KAZIMIRSKI A. de Biberstein, *Le Coran* (chronologie et préface par Mohammed Arkoun), Paris, Garnier-Flammarion, 1970 (rééd.).

KAZIMIRSKI A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, I-II, Paris, Maisonneuve et Cie, 1860 [puis nombreuses rééd.].

(al)-KHATÎB AL-BAGHDÂDÎ, *Ta'rîkn Baghdâd,* 14 vol., Le Caire-Bagdad, 1349/ 1937.

KHOURY Adel Theodor, *Der Koran, arabisch deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990-95.

KHOURY Raif Georges, *Wahb B. Munabbih*, *Der* Heidelberger *papyrus PSR Heid Arab 23,* I-II, Codices Arabici Antiqui, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972 [en arabe et en allemand].

(al)-KISÂ'Î Muhammad (probablement V^{e}/XI^{e}), *Qisas al-anbiyâ', vitae prophetarum,* (1. Eisenberg, éd.), Leyde, Brill, 1922-23.

LABAT René, *Les Religions du Proche-Orient, textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites* (auteurs des contributions: André Caquot, Maurice Sznycer, Maurice Vieyra), Paris, Arthème Fayard et Denoël, coll. «Le Trésor spirituel de l'Humanité», 1970.

LABÎD, b. Rabî'a Abû 'Aqîl (40 /660), *Diwân Labid*; Beyrouth, 1966.

LAMMENS Henri, *Fâtima et les filles de Mahomet,* Rome, Institut pontifical, 1912.

LAMMENS Henri, *La Cité arabe de Tâ'if à la veille de l'hégire,* Beyrouth, Imprimerie catholique, 1922.

LAMMENS Henri, *L'Arabie occidentale avant l'hégire,* Beyrouth, Imprimerie catholique, 1928.

LANE Edward William, *An Arabic-English* Lexicon, I-II, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1863, dernière rééd. 1984.

LAOUST Henri, *Les schismes dans l'islam. Introduction à une étude de la religion musulmane,* Paris, Payot, coll. «Bibliothèque Historique», 1965 (puis Payothèque et nombreuses rééd.).

LASSNER J., *The Shopping of Abbasid Rule,* Princeton, 1980.

LAWRENCE T. E., *Les Sept piliers de la sagesse,* traduit par Charles Mauron, Paris, rééd. Payot, 1984.

LECOURT Dominique, *L'Amérique entre la Bible et Darwin,* Paris, Puf, 1992.

LESLAU Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Ge'ez-English, English Ge'ez), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987 [dictionnaire d'éthiopien ancien].

LEWIS Bernard, *Juifs en terre d'islam,* Paris Calman-Lévy, 1986 (puis Flammarion, coll. «Champs»).

LOTH O., *Das Classenbuch des Ibn Sa'd* (première édition des Tabaqât d'lbn Sa'd- voir cet auteur), Leipzig, 1869 (voir aussi ci-dessous, Sachau).

MAC DONNER F., *The Early* Islamic *Conquests,* Princeton, 1981.

(al)-MAHALLÎ, Abû 'Alî Djalâl ad-Dîn Muhammad b. Ahmad b. Ibrâhîm al-Ansârî ash-Shâfi'î (864/1459), *Tafsîr al-Djalâlayn.*

MANDELKERN Solomon, *Veteris Testamenti Concordantiae,* Tel-Aviv, Schocken Publishing House, 1986 [en hébreu].

MANTRAN Robert, *L'Expansion musulmane,* Paris, Puf, 1969.

MANTRAN Robert (dir.), *Les grandes dates de l'islam,* Paris, Larousse, coll. «Essentiels», 1990.

MARSDEN Jones, éditeur du *Kitâb al-Maghâzî* d'al-Wâqidî (voir cet auteur) en 3 volumes, Londres, Oxford University Press, 1966.

(al)-MARZÛQÎ, Abû 'Alî Ahmad b. Muhammad b. al-Hasan (421/1030), *Kitâb* ai-Azmina wa-l-Amkina, I-II, Hayderabad, 1914.

MASSON Denise, *Le Coran. Introduction traduction et notes,* préface par Jean Grosjean, Paris, Gallimard, Coll. «La Pléiade», 1967.

MASSON Denise, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées.* Paris, Desclée de Brouwer, 1976 [il s'agit de la deuxième édition revue et corrigée d'un ouvrage paru antérieurement sous le titre *Le Coran et la Revélation judéo-chrétienne,* Paris, Adrien Maisonneuve, 1958].

(alj-MAS'ÛDÎ, Abû l-Hasan 'Alî b. al-Husayn (345/956), Kitâb *Murûdj adh-dhahab wa-Ma*'âdin *al-djawhar fi tuhaf al-ashrâf min al-mulûk wa-ahl ad-dirâyât,* I-IV (Muhyî ad-Dîn 'Abd al-Hamîd, éd.), Le Caire, 2e éd. 1948, 4e éd. 1964 (éd. ancienne, et traduction sous le titre *Les Prairies d'Or;* par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861-1877; révision de l'ensemble par Charles Pellat, Beyrouth, pour le texte, 1962, Paris, pour la traduction, 1966).

MAZIGH Sadok, *Le Coran* [il s'agit d'une édition bilingue], Tunis, Maison tunisienne de l'édition, s. d.

de MENASCE Jean, «La mythologie mazdéenne» *in Mythologies de la Méditerranée au Gange,* ouvrage collectif sous la direction de Pierre Grimal, Paris, Larousse, 1963.

MIQUEL André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle.* 1-IV, La Haye, Mouton, coll. «Civilisations et sociétés», 1967-1988.

MIQUEL André, *L'islam et sa civilisation,* Paris, Armand Colin, coll. «Destins du monde», 1977.

MIQUEL André, *L'événement, le Coran: sourate LVI,* Paris, Odile Jacob, 1992.

MOLÉ Marijan, *Les Mystiques musulmans,* Paris, Puf, 1965.

MOMIGLIANO Arnaldo, *Alien Wisdom,* Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (traduit par M. C. Roussel, sous le titre *Sagesses barbares,* Paris, éd. Maspéro, 1979).

MONNOT Guy, voir *supra* Gimaret Daniel.

MONTAGUE Rhodes James, *The Apocryphal New Testament,* Oxford, Clarendon Press, 1re éd. 1924, dernière rééd. 1986.

MUIR William, *The Coran: its Composition and Teaching,* Londres, 1878.

NAGEL Tilman. *Der Koran, Einführung, Texte, Erluterungen*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1983 (rééd. non modifiée, 1991).

NÖLDEKE Theodor, *Geschichte des Qorâns* (GdQ), I, *Über den Ursprung des Qorâns,* bearbeitet von Friedrich Schwally, Leipzig, 1909; II, *Die Samlung des Qorâns,* vëllig umgearbeitet von Friedrich Schwally, Leipzig, 1919; III, *Die*

Geschichte des Qorâns Text, von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig, 1938.

OLENDER Maurice, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel,* Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989.

PARET Rudi, *Der Koran, I, übersetzung, II, kommentar und konkor*danz; Stuttgart, Kohlhammer, 1979 (les références sont données à l'édition de poche, Taschenbuchausg).

PAYNE SMITH R., *Thesaurus Syriacus,* reprise par Jessie Payne Smith sous le titre *A Compendious Syriac Dictionary,* Oxford, 1903, plusieurs rééd. de 1957 à 1985.

PIRENNE Jacqueline, «Notes d'archéologie sud-arabe», *Syria,* XLII, fascicule 1-2, Paris. Geuthner, 1965.

PIRENNE Jacqueline, «La Religion des sudarabes antiques», *Dossiers de l'archéologie,* numéro 33, Fontaine-lès-Dijon, 1970.

de PREMARE Alfred Louis, «Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs, une vision de l'histoire», *Revue de la Méditerranée et du monde musulman* (R.E.M.M.), 48- 49, fasc. 2-3, Édisud, Aix en Provence, 1988.

(al)-QÂLÎ, Abû 'Alî Ismâ'îl b. al-Qâsim, al-Baghdâdî (356 /967), *Kitâb al-Amâli,* I-III, Le Caire, Dâr al-Kutub, 1926.

(al)-QU'RÂN AL-KARÎM, Jeddah, Paris, Tihâma Bookstores - Dar El Nadwa Al Eslamiah, 1982.

RAVEN W. et WITKAM J. J., *Concordance et indices de la tradition musulmane,* VIII (Indices), Leyde, Brill, 1988 [en arabe].

(Collectif), *Le Grand atlas des religions,* Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988.

Revue du monde musulman et de la Méditerranée, REMMM, n° 58, intitulé «Les premières écritures islamiques» (voir notamment les contributions de Claude Gilliot et Youssef Ragheb, Aix en Provence, Édisud, 1991.

ROBIN Christian (auteur de la plupart des articles du numéro thématique de la *REMMM),* n° 61 intitulé: «L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet, nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions», 3e fascicule, Aix en Provence, Édisud, 1991.

RODINSON Maxime, *Mahomet,* Paris, Seuil, coll. «Points politique», 1961.

RODINSON Maxime, *La fascination de l'islam, les étapes du regard occidental sur le monde musulman, les études arabes et islamiques en Europe* (version an-

glaise parue en 1968; première version en français parue en 1976), Paris, François Maspéro, 1980.

ROTTER G., *Die Umajjaden und der zweite Bürgerkrieg*, Wiesbaden, 1982.

ROWHANI Mahmood, *al-Mu'djam al-Ihsâ'î li-alfâz al-Qur'ân al-Karim.* A Statistical Dictionary of Qur'anic's Words, 1-III, Mashhad, Mo'assese Tchâp ve-Enteshârât(e) astân(e) ghods, 1990 [en persan et en arabe].

SACHAU Édouard, *Chronologie orientalischer Volker* (traduction de *al-Athâr al-Bâqiya* d'al-Bîrûnî, voir cet auteur), 1878 (traduction anglaise, en 1879, sous le titre *Chronology of Ancient Nations).*

SACHAU Édouard, Édition des Tabaqât d'Ibn Sa'd (voir cet auteur) par une équipe de savants sous la direction d'Édouard Sachau, Leyde, Brill, 1904-1917.

SAID Edward, *L'Orientalisme* (traduction de *Orientalism),* Paris, Seuil, 1980.

SAUVAGET Jean, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman. Éléments de bibliographie* (1re édition 1943), édition revue et corrigée par Claude Cahen, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961.

SCHACHT Josef, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence,* 1950 (résumé en français, sous le titre *Esquisse d'histoire du droit musulman,* 1952).

SÉNAC Philippe. *L'image de l'autre. Histoire de l'occident médiéval face à l'islam,* Paris, Flammarion, 1983.

SEZGIN Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* (G.A.S.), vol. I et II utilisés (volumes thématiques: tome I, sciences religieuses et histoire; tome II, poésie), Leyde, E. J. Brill, 1967 et 1975.

SHABAN M. A., *Islamic History. A New Interpretation, A. D. 600- 750 (A.* **H. 132,** Londres, Cambridge University Press, 1971 (sur le califat de Médine et les Omeyyades).

SIDERSKI D., *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes,* Paris, Geuthner, 1933.

SISTER M., *Metaphern und Vergleiche im Koran,* Berlin, de Gruyter, 1931.

Collection *Sources orientales:* 8 volumes sont parus entre 1959 et 1971, Paris, Seuil. Chaque volume est thématique et regroupe les contributions d'auteurs qui traitent chacun de leur domaine de spécialisation (mondes antiques, Extrême-Orient, Inde, Islam). Les contributions sont en général de qualité sauf en ce qui concerne l'islam (les contributions sont peu critiques).

Sources orientales, volume I: La Naissance du monde, Égypte ancienne, Serge Sauneron, Jean Yoyotte; Sumer, Maurice Lambert; Akkad, Paul Garelli et Marcel Leibovici; Hourrites et Hittites, Maurice Vieyra; Canaan, André Caquot; Israël, Jean Bottero; Islam, Toufic Fahd; Turcs et Mongols, Jean-Paul Roux; Iran préislamique, Marijan Molé; Inde, Anne Marie Esnoul; Bouddhisme siamois et Laos, Charles Archaimbault; Tibet, Ariane Macdonald; Chine, Max Kaltenmark, Structure et fonction du mythe cosmogonique, Mircéa Éliade), Paris, Seuil, 1959.

Sources orientales, volume II: Les songes et leur interprétation, Égypte ancienne, Serge Sauneron; Babylone, Marcel Leibovici; Hittites, Maurice Vieyra; Canaan et Israël, André Caquot; Islam, Toufic Fahd; Peuples altaïques, Jean-Paul Roux; Persans, àva Meyerovitch; Kurdistan iranien (Ahl-e-Haqq), Mohammad Mokri; Inde, Anne-Marie Esnoul; Cambodge, Pierre Bitard; Chine, Michel Soymié; Japon, René Sieffert, Paris, Seuil, 1959.

Sources orientales, volume III: Les Pèlerinages, Égypte ancienne, Jean Yoyotte; Israël, Maurice Vieyra; La Mecque, Muhammad Hamidullah; Les ziarat des Persans, ʻAbdullâh Anwâr; Inde, Claude Jacques; Tibet, Anne-Marie Large Blandeau; Indonésie, Jeanne Cuisinier; Hauts plateaux malgaches, Solange Bernard-Thierry; Chine, Kristopher Schipper; Japon, Sakai Usaku, traduit par René Sieffert, Paris, Seuil, 1960.

Sources orientales, volume IV: Le Jugement des morts, Égypte ancienne, Jean Yoyotte; Assyro-Babyloniens, J. M. Aynard; Israël, Henri Cazelles; Iran préislamique, Marijan Molé; Islam, Dominique Sourde!; Inde, Jean Varenne; Chine, N. Vandier Nicolas; Japon, René Sieffert), Paris, Seuil, 1961.

Sources orientales, volume V: La Lune mythes et rites, Égypte, Philippe Derchain; Sumériens, Maurice Lambert; Babylonie, Marcel Leibvovici; Hittites et Hourrites, Emmanuel Laroche; Canaan et Israël, Madeleine Petit; Arabes et Islam, Maxime Rodinson; Iran ancien, Marijan Molé; Inde, Jean Varenne; Cambodge, Évelyne Porée-Maspéro et Solange Thierry; Chine, Michel Soymié; Japon, René Sieffert; Sibériens et Eskimo, Évelyne Lot-Falck, Paris, Seuil, 1962.

Sources orientales, volume VI: Danses sacrées, Égypte ancienne, Henri Wild; Israël et à l'entour, André Caquot; Islam, Marijan Molé; Asie centrale, chamanisme, Jean-Paul Roux; Inde, Albertine Gaur; Cambodge, Solange Thierry; Bali, Java, Jeanne Cuisinier; Chine, Max Kaltenmark; Japon, René Sieffert, Paris, Seuil, 1963.

Sources orientales, volume VII: Le monde du sorcier Magicien égyptien, Serge Sauneron: Babylone, Érica Reiner; Hittites, Maurice Vieyra; Israël, Georges

Vajda; Islam, Toufic Fahd; Le chaman, Jean-Paul Roux; Inde, Claude Jacques; Népal, A. W. Macdonald; Cambodge, Pierre Bitard; Viêt-nam, Maurice Durand; Japon. René Sieffert, Paris, Seuil, 1966.

Sources orientales, volume VIII: Génies anges et démons, Égypte ancienne, Dimitri Meeks; Babylonie, Marcel Leibovici; Israël, André Caquot; Islam, Toufy Fahd; Peuples altaïques, Jean-Paul Roux; Inde, Jean Varenne; Birmanie. Denise Bernot; Asie du sud-est, Pierre-Bernard Lafont; Tibet, Irène Martin du Gard, Paris, Seuil, 1971.

SOURDEL Dominique et Janine, *La Civilisation de l'islam classique,* Paris, Arthaud, coll. «Les grandes civilisations», 1968. (Réed, Arthaud, broché, même texte, illustrations photo supprimées, 1983).

SPEYER Heinrich, *Die biblischen Erzhlungen im Qoran,* 1re éd. Hildesheim, Gräfenhainichen Druck, 1931; rééd., Hildesheim, Georg Olms, 1961.

(ash)-SHAHRASTÂNÎ, Tâdj ad-Dîn Abû l-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karim (548/1153), *Kitâb al-Milal wa-n-Nibal,* I-II (Muhammad Fath Allâh Badrân, éd.), Le Caire, Mu'assassa(t) al-l:Jalabî, 1947- 1955 (traduction annotée, voir Daniel Gimaret).

STARCKY Jean, « Les Nabatéens et leur royaume» et « La religion des Nabatéens» *in Dossiers Histoire et Archéologie,* numéro 118, et *Archeologia,* Fontaine-lès-Dijon, 1987 (un dossier plus récent sur Pétra a été réalisé par la même revue en septembre 1991, numéro 163).

SUBLET Jacqueline, *Le Voile du nom,* Paris, Puf, 1991.

(as)-SUYÛTÎ, Djalâl ad-Dîn Abû l-Fadl 'Abd ar-Rahmân b. Abî Bakr (911/1505), *Al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân*; 1- IV (Muhammad b. Abî l-Fadl Ibrâhîm, éd.), Le Caire, 1967.

(as)-SUYÛTÎ, avec al-Mahallî (ci-dessus), *Tafsir al Djalâlayn,* Le Caire, 1970; Beyrouth, s. d.

(as)-SUYÛTÎ, *Lubâb an-Nuqûl fi asbâb an-nuzûl,* Beyrouth, s. d. (publié en marge du Tafsir *al-Djalâlayn,* ci-dessus).

(At)-TABARÎ, Abû Dja'far Muhammad b. Djarîr (310/923), *Djâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, **I-XXX**, 1re éd. Bûlâq, 1329/1911, rééd. offset, Beyrouth, 1978.

(At)-TABARÎ, *Ta'rîkh ar-Rusul wa-l-Mulûk,* I-XVI (M. J. de Goeje, éd.) Annales, Leyde, Brill, 1879-1901, réimpr. 1964-65.

TARDIEU Michel, «Sâbiens coraniques» et «Sâbiens de Harrân», *Journal asiatique,* tome CCLXXIV, 1-2, Paris, Société asiatique, 1986.

(ath)-THA'LABÎ Abû Ishâq an-Naysâbûrî (427/1035), *Qisas al-Anbiyâ' al-musammat 'arâ'is al-madjâlis,* s. d., Beyrouth, Dâr ath-Thaqâfa.

THESIGER Wilfred, *Le Désert des déserts. Avec les Bédouins, derniers nomades de l'Arabie du Sud,* traduction par Michèle Bouchet-Forner de l'original anglais (titre non donné, paru en 1959), première édition de la traduction, Paris, Pion, coll. «Terre des hommes», 1978; deuxième édition, augmentée de Débats et Critique, 1983.

TORREY Charles C., *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (a dissertation Presente for the degree of doctor of philosophy at the University of Strassburg, Leyde, Brill, 1892.

'UMAR B. ABÎ RABÎ'A Abû l-Khattâb (93/712 ou 103/721), *Der Diwân des 'Umar i. Abî Rebî'a.* I-III (P. Schwarz, éd.), Leipzig, 1901-1909. (Comme référence sur le poète, ajouter à Sezgin, R. Blachère, *Histoire de la Littérature arabe,* III, 629-642).

VAN ESS Josef, «Das Kitâb al-Irgâ' des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya», *Arabica,* tome XXI. Leyde, Brill, 1974.

VAN ESS Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Eine Geschichte des religiösen Denkens imfrühen Islam,* I-IV, Berlin, New York, de Gruyter, 1991-95.

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire,* Paris, Seuil, 1971 [résumé du même, Poche, Histoire, 40].

VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Le Seuil, coll. «Les travaux», 1983.

VON KREMER A., *History of Mohammed's Campaigns,* Calcutta, 1856.

(al)-WÂHIDÎ, Abû l-Hasan 'Alî b. Ahmad b. Mattûya an-Nîsâbûrî (468/1075), *Kitâb asbâb an-Nuzûl,* Le Caire, 1897.

(al)-WÂQIDÎ, Abû 'Abd Allâh Muhammad b. 'Umar (207/823), *Kitâb al-Maghâzî* (Marsden Jones, éd.), Londres, Oxford University Press, 1966.

WATT William Montgomery, *Muhammad at Mecca,* Londres, Oxford University Press, 1953; traduction française souvent fautive et amputée de la plus grande partie des notes et annexes par F. Dourveil, préface de Maxime Rodinson, sous le titre *Mahomet à La Mecque,* Paris, Payot, coll. «Bibliothèque Historique», 1958.

WATT William Montgomery, *Muhammad at Medina,* Londres, Oxford University Press, 1956; traduction française (mêmes remarques que pour l'ouvrage précédent) par S.-M. Guillemin et F. Vaudou, sous le titre *Mahomet à Médine,* Paris. Payot, coll. «Bibliothèque Historique», 1959.

WATT William Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought,* Édimbourg, University Press, 1973.

WATT William Montgomery, *Introduction to the* Qur'an, voir *supra* Bell and Watt.

WEIL Gustav, *Historisch-Kritisiche Einleitung in der Koran,* Leipzig, 1844-1878.

WELCH A. T., «Al-Kur'ân», *Encyclopédie de l'islam,* 2e édition.

WELCH A. T., «Muhammad», *Encyclopédie de l'islam,* 2e édition.

WELLHAUSSEN Julius, *Reste Arabischen Heidentums* (les deux premières éditions ont été publiées par Verlag Georg Reimer, 1887 et 1897); les éditions suivantes à partir de 1927 ont été publiées par de Gruyter à Berlin (actuellement 3e rééd. 1961).

WENSINCK A. J, «Quelques remarques sur le soleil dans le folklore des Sémites», *Mémorial Henri Basset, nouvelles études nord-africaines et orientales,* publiées par l'Institut des hautes études marocaines, Paris, Geuthner, 1928.

WENSINCK A. J., MENSING J. P., DE HAAS W. P., VAN LOON J. B., ABDELBAKY M. F., *Concordance et indices de la Tradition musulmane,* I-VII, Leyde, Brill, 1936-1969 [en arabe].

WRIGHT W., *A Grammar of the Arabie Language* [traduction de la Grammaire de Caspari], Cambridge, The Cambridge University Press, 1859, 3e édition revue par W. Robertson Smith et M. J. De Goeje, 1896-1898, dernière édition sans modifications, 1971.

WÜSTENFELD Ferdinand, édition des *Chroniques de La Mekke* d'al-Azraqî (voir cet auteur), 1858.

(sur le Yérnen); «Au Pays fabuleux de la reine de Saba», *Dossiers de l'archéologie,* numéro 33, Fontaine-lès-Dijon, 1979 (contributions notamment de Jacqueline Pirenne,»La religion des bétyles à visage», Jacques Ryckman, «Le barrage de Marib ou l'Arabie heureuse», Christian Robin, «langue et écriture sud-arabiques»).

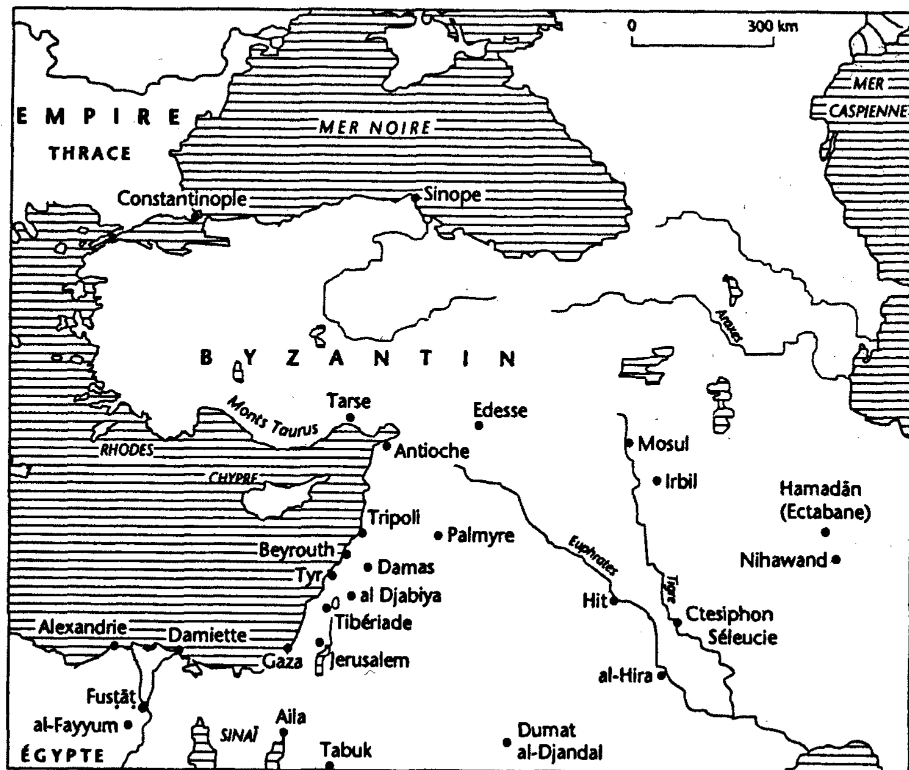
YÂQÛT, Shihâb ad-Din Abû 'Abd Allâh b. 'Abd Allâh al-Hamawî ar-Rûmî (626/1229), Mu'djam al-Buldân, I-IV, Beyrouth, s. d.

YÂQÛT, *Irshâd al-arîb*, éd. ar-Rifâ'î Ahmad Farîd, Le Caire, 1936 (reprise de l'édition orientaliste de Margoliouth).

ZEGHIDOUR Slimane, *La Vie quotidienne à La Mecque, de Mahomet à nos jours,* Paris, Hachette, 1989

ZUMTHOR Paul, *La Lettre et la voix. De la «littérature» médiévale,* Paris, Seuil, coll. «Poétique», 1987.

LE PROCHE-ORIENT



L'ARABIE AU VII[e] SIÈCLE

المحتويات

I
القرآن ومحيطه الأصلي

II
بناء الماضي
نصوص ما بعد ونصوص الجِوار

IV

معارك وشعائر

هذا الكتاب

الإسلام المعاصر، دين عالمي، منتشر في القارات الخمس، غالبًا ما يستلهم ماضيه. ولكن كيف كانت بداياته؟ كيف ظهر القرآن؟ في أيّ عالَم؟ وإلى مَن توجّه في البداية؟

جاكلين الشابّي تحاول الإجابة عن هذه التّساؤلات من خلال دراسة استقصائيّة غير مسبوقة تكون في ذات الوقت أنثروبولوجيّة، ألسُنيّة، تاريخيّة واجتماعيّة. فهي تضع النصّ من جديد في سياقه الأصليّ. كما أنّها تقرأه طبقًا للمصادر العربيّة التي سبقته، وكذلك طبقًا للأرض، والمشاهد الطّبيعيّة، والشّعوب، والمؤسّسات، والممارسات الدينيّة، والسّياسيّة، والثّقافيّة التي نما وترعرع بين أحضانها. وتقرأه أيضًا طبقًا للكيفيّة التي نظر بها إليه أولئك الذين كانوا أوّل المستمعين إليه وأوّل المتقبّلين لرسالته.

لقد اعتمدت المؤلّفة على منهجيّة سليمة لتاريخ الأديان. منهجيّة بعيدة كلّ البعد عن الدغمائيّة وعن الازدراء، يحدوها فيها حذر شديد سمح لها أن تتجنّب الدّراسات الذّاتية التي تهدف إلى الدّخول في روح النبيّ واستقراء ما يختلج فيها من مشاعر.

فالكتاب يسعى بالأساس لاكتشاف الإسلام الأوّل، الذي ظلّ غامضًا غير معروف بشكل خاصّ. وطرافة هذه المقاربة تكمن في كونها تتناول الإسلام والقرآن من خلال سياق محدّد، هو سياق القبائل التي كانت تعيش وفق علاقات تضامن وتحالف لكي يتسنّى لها مجابهة محيط صحراويّ شاقّ في ظروف توفّر أدنى مقوّمات العيش.



ISBN 978-9922630854

9 789922 630854

الغلاف : سكينة صلوّن